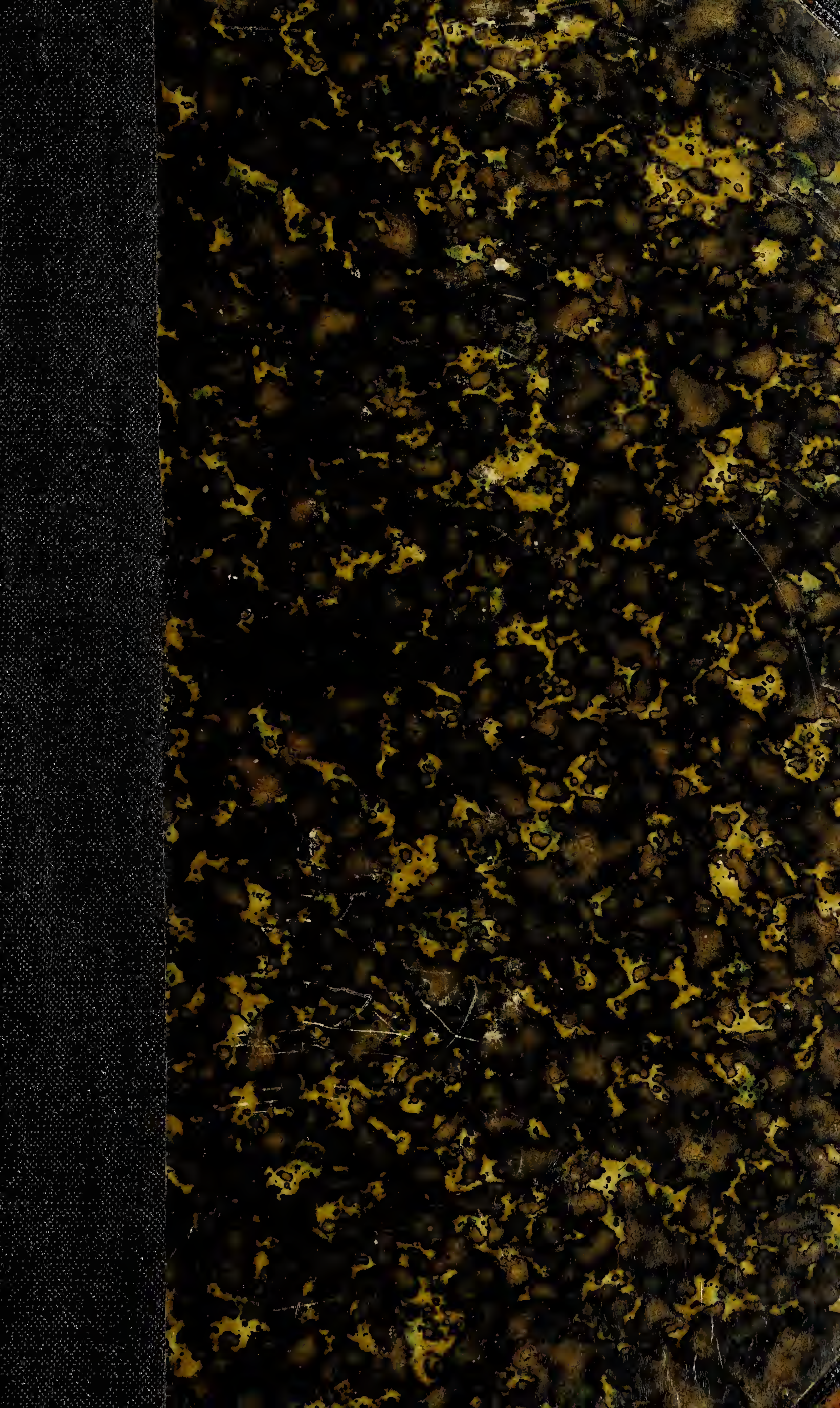


Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Philosophie der Religion.

Nebst einer Schrift

über die

Beweise vom Daseyn Gottes.

Herausgegeben

von

D. Philipp Marheineke.

Zweiter Band.

Berlin, 1832.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet,
D. F. Förster.

Zwölfter Band.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.

Sophocles.

Berlin, 1832.

Verlag von Duncker und Humblot.



Inhalt des zweiten Bandes.

Zweiter Theil.

Die bestimmte Religion.

Zweiter Abschnitt.

Die Religion der geistigen Individualität.

Seite.

Dritter Theil.

Der

Religionsphilosophie

zweiter Theil.

Die bestimmte Religion.

Zweiter Abschnitt.

Die Religion der geistigen Individualität.



Die Naturreligion ist am schwersten zu fassen, weil sie unserer Vorstellung am entferntesten liegt, und das Rohste, Unvollkommenste ist. Das Natürliche hat so vielerlei Gestaltungen in sich, daß der allgemeine, absolute Inhalt in der Form der Natürlichkeit, Unmittelbarkeit auseinanderfällt.

A. Der Uebergang.

Das Höhere ist das Tiefere, wo die unterschiedenen Momente in der Idealität der subjektiven Einheit zusammengefaßt werden, das Auseinanderfallen der Unmittelbarkeit aufgehoben, in die subjektive Einheit zurückgebracht ist. Darum ist es nothwendig, daß, was in der Bestimmung der Natürlichkeit ist, solche Vielheit von Gestaltungen zeige, die als gleichgültig außereinander, als eigenthümliche Selbstständige sich darstellen.

Die allgemeine Bestimmung ist die freie Subjektivität, die ihren Drang, Trieb befriedigt hat. Die freie Subjektivität ist es, die die Herrschaft erlangt hat über das Endliche überhaupt, über das Natürliche und Endliche des Bewußtseyns, ob jenes physisch oder geistig ist, so, daß jetzt das Subjekt, der Geist als geistiges Subjekt gewußt wird in seinem Verhältniß zum Natürlichen und Endlichen, daß dieses theils nur dienend ist, theils Gewand des Geistes, in ihm konkret gegenwärtig, als vorstellend den Geist nur die Bestimmung hat der Manifestation und Verherrlichung des Geistes, daß der Geist in dieser Freiheit, Macht, Versöhnung mit sich selbst im Natürlichen, Aeußerlichen, Endlichen für sich, frei, heraus ist, unterschieden von diesem Endlichnatürlichen und Geisti-

gen, von der Stätte des empirischen, veränderlichen Bewußtseyns, wie des Aeußerlichseyns.

Das ist die allgemeine Grundbestimmung dieser Stufe. Indem der Geist frei ist, das Endliche nur ideelles Moment an ihm, so ist er in sich konkret gesetzt, und indem wir ihn und die Freiheit des Geistes als konkret betrachten, so ist dieß der vernünftige Geist; der Inhalt macht das Vernünftige des Geistes aus.

Diese Bestimmtheit, die wir so eben sahen, nach Verhältniß des Inhalts, ist formell diese: daß das Natürliche, Endliche nur Zeichen des Geistes sey, nur dienend seiner Manifestation. Hier haben wir die Religion, innerhalb welcher der vernünftige Geist der Inhalt ist.

Der weitere Fortgang ist also, daß die freie Form der Subjektivität, das Bewußtseyn des Göttlichen in der Bestimmung freier Subjektivität unvermischt für sich hervortritt, so weit dieß seyn kann in der ersten freigewordenen Geistigkeit. Daß diese aber für sich allein gewußt wird, oder das Göttliche für sich als Subjektivität bestimmt ist, diese Reinigung ist schon in dem ausgesprochen, was wir gehabt haben. Das Subjekt ist ausschließend, ist das Princip der unendlichen Negativität, läßt nichts bestehen neben ihm, was geistlos, bloß natürlich ist, eben so nichts, was nur substantiell, in sich formlos ist. Das Princip der Subjektivität läßt die leere, gediegene, unbestimmte Substantialität nicht neben sich, auch nicht die Form, die nicht frei ist, d. h. die äußere Natürlichkeit. Die Grundbestimmung ist, daß Gott gewußt wird, als frei sich in sich bestimmend überhaupt, zwar jetzt noch formell, aber doch schon frei in sich. Erkennen können wir dieß Hervortreten in den Religionen und in den Völkern, denen diese Religionen zukommen, vornehmlich daran, ob in den Völkern allgemeine Gesetze, Gesetze der Freiheit, ob Recht und Sittlichkeit die Grundbestimmungen ausmachen und die Oberhand haben. Gott, als Subjekt gewußt, ist, daß er sich

durch sich selbst bestimmt, d. h. daß seine Selbstbestimmungen die Gesetze der Freiheit sind, sie sind die Bestimmungen der Selbstbestimmung, d. h. daß der Inhalt nur der Form des freien Selbstbestimmens angehört, womit denn ist, daß die Gesetze die Freiheit zu ihrem Inhalt haben. Wenn wir dieß sehen, so tritt die Natürlichkeit, die Unmittelbarkeit zurück und in sich allgemeine Zwecke zeigen sich, in sich allgemein, obgleich sie äußerlich noch so unbedeutend seyn können. Die hellere Sonne des Geistes läßt das natürliche Licht erbleichen. Damit treten wir aus dem Kreise der Naturreligionen heraus. Wir treten zu Göttern, die wesentlich Stifter von Staaten, der Ehe, Stifter des friedlichen Lebens, Erzeuger der Kunst sind, die aus ihrem Haupt entspringt, Götter, die Orakel, Staaten regieren, Recht und Sittlichkeit hervorbringen und schützen.

Der Fortgang war bisher der. Von der Begierde fingen wir an, in der Religion der Zauberei, von der Herrschaft, Macht der Begierde über die Natur, nach bloß einzelnem Wollen, das nicht bestimmt ist durch den Gedanken. Das Zweite war die theoretische Bestimmung der Selbstständigkeit der Objektivität, worin denn alle Momente frei und losgelassen wurden, zur Selbstständigkeit kamen. Das Dritte war das theoretische, Selbstbestimmende, das diese losgebundenen Momente wieder in sich bekam, daß das Praktische theoretisch gemacht wird, das Gute, die Selbstbestimmung, endlich die Vermischung der Substantialität und Subjektivität.

Wenn wir nun fragen, wie hat sich die Idee Gottes bisher bestimmt? so ist dieß eben im Bisherigen enthalten und die Frage, was Gott sey, was wir von ihm erkennen, findet im Folgenden Erledigung.

Nach der abstrakten Form des metaphysischen Begriffs haben wir damit angefangen, Gott ist die Einheit des Unendlichen und Endlichen, und das Interesse ging allein darauf, zu sehen, wie die Besonderheit des Endlichen dem Unendlichen einverleibt

sey. Was hat sich nun hierüber bisher ergeben? Gott ist das Unendliche überhaupt, das mit sich Identische, die substantielle Macht; wenn wir zunächst dieß sagen, so ist damit die Endlichkeit noch nicht darin enthalten gesetzt und sie ist zuerst ganz unmittelbar Existenz des Unendlichen, das Selbstbewußtseyn; daß Gott dieß ist, die Unendlichkeit zu seyn, die substantielle Macht, das geht daraus hervor, dieß Bewußtseyn liegt darin, daß die substantielle Macht allein die Wahrheit der endlichen Dinge ist, daß ihre Wahrheit allein ist, zurückzugehen in die substantielle Einheit. Gott ist also zuerst diese Macht, eine Bestimmung, die als ganz abstrakte höchst unvollkommen ist. Das Zweite ist, daß Gott die substantielle Macht in sich ist, schlechthin Fürsichseyn, unterschieden von der Mannigfaltigkeit des Endlichen; dieß ist die in sich reflektirte Substantialität und von Gott ist dieß wesentlich zu fassen. Mit der in sich seyenden Substantialität, die sich vom Endlichen unterscheidet, ist ein höherer Boden vorhanden, aber die Bestimmung des Endlichen hat damit doch noch nicht das wahrhafte Verhältniß zu der substantiellen Macht, wodurch diese selbst das Unendliche wäre. Diese in sich seyende Substantialität ist dann Brahm und das bestehende Endliche die vielen Götter. Das Dritte ist, daß das Endliche identisch gesetzt wird mit der Substantialität, so daß es von gleichem Umfang sey, die reine allgemeine Form als Substantialität selbst ist; dieß ist denn Gott als das Gute.

Geistige Subjektivität ist die ganz freie Macht der Selbstbestimmung, so daß diese nichts ist, keinen Inhalt hat als den Begriff, in diesem Selbstbestimmen selbst ist nichts als es selbst enthalten. Dieß Selbstbestimmen, dieser Inhalt kann eben so allgemein, unendlich seyn, als die Macht als solche. Diese allgemeine Macht, die jetzt thätig ist als Selbstbestimmung, können wir Weisheit nennen. Insofern wir bei der geistigen Subjektivität sind, so sind wir beim Selbstbestimmen, beim Zweck, und diese sind so allgemein als die Macht, es sind so weise

Zwecke. Zweckbestimmung liegt unmittelbar im Begriff der freien Subjektivität. Zweckmäßiges Handeln ist innere Selbstbestimmung, d. h. eine Bestimmung durch die Freiheit, durch das Subjekt, denn innen ist nichts als dieß, das Subjekt selber.

Diese Selbstbestimmung erhält sich in dem äußeren Daseyn, das natürliche Seyn gilt nicht mehr in seiner Unmittelbarkeit, es ist der Macht angehörig, für sie durchsichtig, nicht geltend für sich. Insofern sie sich äußert, und sie muß sich äußern, die Subjektivität muß sich Realität geben, so ist die freie Selbstbestimmung es allein, die sich in der Realisirung erhält, in dem äußeren Daseyn, in der Natürlichkeit. Im zweckmäßigen Thun kommt also auch nichts heraus, als was schon da ist. Das unmittelbare Daseyn ist dagegen wie ohnmächtiges, nur Form, nur die Weise, wie der Zweck darin vorhanden, und dieser ist das Innere.

Wir finden uns also hier in der Sphäre des Zwecks, und zweckmäßiges Thun ist weises Thun, indem Weisheit ist, nach allgemein geltenden Zwecken zu handeln, und es scheint noch kein anderer Zweck vorhanden, denn es ist die freie Subjektivität, die sich bestimmt.

Der allgemeine Begriff ist hier der der Subjektivität, der Macht, die nach Zwecken handelt, thätig ist. Subjektivität ist thätig seyn überhaupt und der Zweck soll weise seyn, der Zweck soll identisch seyn mit dem Bestimmenden, der unbeschränkten Macht.

1. Vorhanden ist das Verhältniß des Subjekts zu der Natur, den natürlichen Dingen, näher zu dem, was wir Substantialität genannt haben, die nur an sich seyende Macht, diese bleibt ein Inneres, aber die Subjektivität ist die für sich seyende Macht und von ihr unterschieden und von der Art der Realität der an sich seyenden Macht. Diese an sich seyende Macht ist die Natur, diese ist nun jetzt heruntergesetzt zu einem Ohnmächtigen, Unselbstständigen für die für sich seyende Macht, näher zu einem Mittel, das eigentliche Fürsichbestehen ist den natür-

lichen Dingen genommen, sie hatten unmittelbare Theilnahme an der Substanz, jetzt in der subjektiven Macht sind sie von der Substantialität geschieden, unterschieden und gesetzt nur als negativ. Die Einheit der subjektiven Macht ist außer ihnen, ist unterschieden von ihnen, sie sind nur Mittel oder Weisen, die nicht mehr sind, als daß sie nur zum Erscheinen dienen, sie sind der Boden des Erscheinens und dem unterworfen, was an ihnen erscheint, sie sollen sich nicht mehr unmittelbar zeigen, sondern ein Höheres an ihnen, freie Subjektivität.

2. Welches ist aber die nähere Bestimmung in Ansehung der Weisheit? sie ist zunächst unbestimmt nach ihrem Zweck, wir wissen noch nicht, worin sie besteht, was die Zwecke dieser Macht sind und stehen bei der unbestimmten Rede von der Weisheit Gottes. Gott ist weise, aber welches sind seine Wege, seine Zwecke? Wenn gesagt werden könnte, welches sie sind, so müßten die Zwecke in ihrer Bestimmtheit schon vorhanden seyn, d. h. in ihrer Entwickelung als ein Unterschied von Momenten. Hier haben wir aber nur erst das Bestimmen nach Zwecken überhaupt.

3. Weil Gott schlechthin real ist, so kann es in Ansehung seiner nicht bei dieser Unbestimmtheit in der Weisheit bleiben, die Zwecke müssen bestimmt seyn, er ist erscheinend, handelnd als Subjekt, das ist Hervortreten in das Daseyn, in die Wirksamkeit. Früher war die Realität nur als unmittelbare, als Sonne, Berg, Fluß 2c. Hier ist es auch nothwendig, daß Gott da sey, d. h. daß sein Zweck ein natürlicher sey, ein bestimmter.

In Ansehung der Realität des Zwecks ist zweierlei zu bemerken. Das Erste ist die Frage, was ist der Boden, wo dieser Zweck vorhanden seyn kann? Der Zweck ist innerer, ist nur Gedanke, Vorstellung; aber Gott ist als subjektive Macht nicht bloß das Wollen, die Absicht 2c., sondern unmittelbar Wirken. Dieser Boden der Realisation, der Wirklichkeit des Zwecks, ist

das Selbstbewußtseyn oder der endliche Geist. Zweck ist Bestimmung überhaupt, wir haben hier nur abstrakte Bestimmungen, nicht entwickelte. Der Boden für den göttlichen Zweck ist also der endliche Geist. Das Weitere, Zweite ist nun, weil wir uns nur erst bei der Bestimmung der Weisheit überhaupt befinden, so haben wir für das, was weise ist, keinen Inhalt, nichts Näheres, der Zweck ist im Begriff Gottes noch unbestimmt, das Weitere ist, daß der Zweck wirklich werden, realisirt werden muß. Als wirklicher Zweck muß Bestimmung in ihm seyn, die Bestimmung aber ist noch nicht entwickelt, die Bestimmung als solche, die Entwickelung ist noch nicht im göttlichen Wesen gesetzt, die Bestimmung ist deswegen endlich, äußerlich, ein zufälliger, besonderer Zweck. Er ist, indem er ist, nicht bestimmt in dem göttlichen Begriff, aber indem er es auch ist, ist er zufällig, ganz beschränkter Zweck, oder der Inhalt ist dem göttlichen Begriff äußerlich, von ihm verschiedener Zweck, nicht der an und für sich göttliche Zweck, d. h. Zweck, der entwickelt für sich wäre und in seiner Besonderheit die des göttlichen Begriffs ausdrückte.

Die Betrachtung der Naturreligion hat uns in derselben die Güte so allgemein als die Macht gezeigt, aber sie hat noch die Bedeutung der substantiellen unmittelbaren Identität mit dem Wesen, und alle Dinge sind deswegen gut und lichtvoll. Hier bei der Bestimmung der Subjektivität, der für sich seyenden Macht, hier ist der Zweck unterschieden von dem Begriff und diese Verschiedenheit des Zwecks ist eben deswegen nur zufällig, weil die Verschiedenheit noch nicht zurückgenommen ist in den göttlichen Begriff, noch nicht demselben gleich gesetzt ist. Hier haben wir also nur Zwecke, die ihrem Inhalte nach endlich sind. Der Boden ist so wesentlich der endliche Geist. Der Zweck ist zunächst zufällig, dem göttlichen Begriff noch nicht angemessen; das endliche Selbstbewußtseyn ist so zunächst der Boden der Realisirung desselben. Dieß ist die Grundbestimmung des Standpunkts, auf dem wir uns befinden.

B. Metaphysischer Begriff dieser Sphäre.

Dieß ist die reine abstrakte Denkbestimmung; jedoch müssen wir dabei von der Vorstellung vom Geist, von allgemeinem Geist, abstrahiren, ebenso von der Nothwendigkeit der Realisirung des Begriffs, die nicht der Vorstellung angehört, die der Begriff nothwendig macht. Wir haben hier den metaphysischen Begriff in Beziehung auf die Form von Beweisen des Daseyns Gottes. Der metaphysische Begriff bestimmt sich hier so gegen den vorhergehenden, daß bei diesem von der Einheit des Unendlichen und Endlichen angefangen wurde; das Unendliche war die absolute Negativität, die Macht an sich und der Gedanke; das Wesen der ersten Sphäre beschränkte sich auf diese Bestimmung der Unendlichkeit. Für uns war in jener Sphäre der Begriff allerdings Einheit des Endlichen und Unendlichen, aber das Wesen war nur bestimmt als das Unendliche, dieses ist die Grundlage und das Endliche kommt nur zu diesem Unendlichen hinzu; eben deswegen war die Seite der Bestimmung eine natürliche, daher war es Naturreligion, weil die Form zum Daseyn natürliche Existenz bedurfte. Jetzt ist hingegen das Wesen als Einheit des Unendlichen und Endlichen bestimmt, als wahrhafte Macht, als in sich konkrete Unendlichkeit, d. h. als die Einheit des Endlichen und Unendlichen. Das ist denn, was wir in der Bestimmung der Weisheit haben, sie ist die Macht, die sich in sich bestimmt, und dieß Bestimmen ist die endliche Seite, und so wird denn das Göttliche gewußt, das in sich konkret, in sich unendliche Form ist; diese Form ist die Seite des Endlichen an sich, aber hier in die Seite des Unendlichen gesetzt. Weil so die Bestimmung des reinen Gedankens dem Bestimmen des Wesens selbst angehört, so folgt, daß der Fortgang in der Bestimmung nicht mehr bloß auf die natürliche Seite fällt, sondern in das Wesen selbst. Wenn wir also hier drei Stufen finden werden, so sind sie ein Fortgang im metaphysischen Begriff selbst, sie sind Momente in dem Wesen, un=

terschiedene Gestalten des Begriffs für das religiöse Selbstbewußtseyn dieses Standpunkts. Früher war der Fortgang nur an der äußeren Gestalt, hier ist es ein Fortgang am Begriff selbst. Jetzt ist das göttliche Wesen für sich selbst Wesen und die Unterschiede sind die eigene Reflexion desselben in sich. Wir erhalten so drei Begriffe. Der erste ist die Einheit, der zweite die Nothwendigkeit, der dritte die Zweckmäßigkeit, aber endliche, äußerliche Zweckmäßigkeit.

a. Die Einheit, absolute Macht, Negativität, die in sich reflektirt gesetzt ist, absolut für sich seyend, absolute Subjektivität, so daß hier in diesem Wesen das Sinnliche unmittelbar getilgt ist, sie ist Macht, die für sich ist, sie verträgt nichts sinnliches, denn dieß ist das Endliche, noch nicht Aufgenommene, aufgehoben im Unendlichen. Hier wird dieß aber aufgehoben. Diese für sich seyende Subjektivität ist dann der Eine.

b. Die Nothwendigkeit. Der Eine ist diese absolute Macht, Alles ist nur als Negatives gesetzt in ihm, dieß ist der Begriff des Einen. Wenn wir aber so sagen, so ist die Entwickelung nicht gesetzt. Der Eine ist nur die Form der Einfachheit, die Nothwendigkeit ist nun der Proceß der Einheit selbst, sie ist die Einheit als bewegend in sich, es ist nicht mehr der Eine, sondern die Einheit. Die Bewegung, die den Begriff ausmacht, ist die Einheit, die absolute Nothwendigkeit.

c. Die Zweckmäßigkeit. In der absoluten Nothwendigkeit ist die Bewegung gesetzt, der Proceß, und dieß ist der der zufälligen Dinge, denn was gesetzt, negirt wird, sind die zufälligen Dinge, aber es muß auch gesetzt seyn, daß sie seyend sind und verschieden erscheinen von dieser ihrer Einheit, diesem ihren Proceß der Nothwendigkeit, sie müssen erscheinen als seyend und zugleich als der Macht angehörend, aus der sie nicht heraustreten. So sind sie Mittel überhaupt, und die Einheit ist dieß sich in diesem Proceß derselben erhalten, sich zu produciren in diesen Mitteln. Die Einheit ist die Nothwendigkeit selbst,

die aber unterschieden gesetzt ist von dem sich in ihr Bewegenden, die ferner sich darin erhält, dieß Seyende nur als Negatives hat und so ist die Einheit Zweck überhaupt.

Diese drei Punkte stellen sich demnach so. Indem das Wesen absolute Negativität ist, so ist es die reine Identität mit sich, das Eine; es ist ebenso die Negativität der Einheit, welche aber mit der Einheit in Beziehung ist und durch dieß Durcheinanderseyn beider sich als Nothwendigkeit erweiset; drittens geht das Eine mit sich selbst zusammen aus der Bezogenheit seiner Unterschiedenheit, welche Einheit jedoch als dieß Zusammengesunkenseyn der Form mit sich einen endlichen Inhalt hat und somit diese in die Formunterschiede als Totalität entwickelnd den Begriff der Zweckmäßigkeit, aber endlicher Zweckmäßigkeit giebt.

Indem gesagt wird, daß dieß die drei metaphysischen Begriffe dreier Religionen sind, muß man sich nicht vorstellen, daß jeder dieser Begriffe nur einer Religion angehört, vielmehr gehört jede dieser Bestimmungen allen dreien an, der Unterschied ist nur, welche von diesen Bestimmungen des Objekts als das Wesen gilt, ob dieß der Eine, oder die Nothwendigkeit, oder die Macht mit ihren Zwecken ist. Der Unterschied ist nur, welches davon als die Grundbestimmung des Wesens für jede Religion gilt.

Was nun näher zu betrachten ist, ist die Form, in der diese Bestimmungen die Gestalt von Beweisen des Daseyns Gottes erhalten haben.

a. Der Begriff des Einen. Es ist hier nicht um den Satz zu thun: Gott ist nur Einer; so ist der Eine nur ein Prädikat von Gott; wir haben das Subjekt Gott, und das Prädikat, er kann auch noch andere haben. Wenn Gott nur Einer seyn soll, so ist dieß zu beweisen nicht schwer, eine logische Sache, die sich nur um den Begriff von Eins und Viele dreht. Es ist ein alter Satz, den wir schon bei den Griechen finden, und wenn

gesagt werden muß, wenn Eins ist, so ist auch das Viele, so ist doch das Eine das Mächtige über die Vielen, das sich Erhaltende. Daß nur Ein Gott ist, zu beweisen, gehört nicht hierher, denn ein solches Verfahren ist nicht der philosophischen Form angemessen. Prädikate von Gott zu beweisen ist nicht Sache des Begriffs, auf diese Weise wird Gott nicht philosophisch erkannt. Dieß ist indessen auch nicht der Sinn dieses Begriffs, der wahre Sinn ist nicht, daß Gott Einer ist, sondern daß der Eine Gott ist, so daß der Eine dieß Wesen erschöpft, nicht ein Prädikat ist. So ist es eine Bestimmung, die das Wesen erfüllt, in dem Sinn der absoluten Macht als Subjektivität, als in sich reflektirt. Gott ist so selbst diese Bewegung des Subjekts von sich aus auf sich zurück, die Selbstbestimmung seiner als des Einen, so, daß Subjekt und Prädikat dasselbe sind, diese Bewegung in einander, und daß nichts dazwischen liegen bleibt. Die Form dieses Begriffs als Vermittelung darzustellen, worin der Begriff erschiene als ein Beweis vom Daseyn Gottes, dazu ist er nicht geeignet, denn das, wovon wir ausgehen, um zur Bestimmung des Einen zu kommen, ist das Unendliche, die absolute Macht, der Eine ist nur die Bestimmung, daß dieß die in sich reflektirte Subjektivität ist, welche hinzukommt. Die Bewegung geht so zu sagen nur innerhalb des Ansichseyns am Unendlichen vor, es ist also nicht die Vermittelung die Gestalt, wie wir sie hier zu betrachten haben. Wir können zwar sagen, es ist ein Fortgang vom Unendlichen zur in sich bestimmten Subjektivität, aber der Anfang ist das Unendliche, dieß Unendliche ist aber ein Gedanke, die absolute Negativität. Wenn wir die Vermittelung näher betrachten wollten, so gingen wir von einem Gedanken aus, und es wäre als Gedanke gefaßt der Begriff an und für sich, von dem wir ausgingen zum anderen. Aber vom Begriff können wir hier noch nicht anfangen, denn diese Form des Anfangs giebt einen anderen Beweis von dem Daseyn Gottes, der der christlichen Religion angehört und nicht dieser

Religion. Der Eine ist noch nicht als Begriff gesetzt, noch nicht als Begriff für uns; das Wahrhafte, in sich konkret Gesetzte, wie in der christlichen Religion, ist hier noch nicht vorhanden.

b. Die Nothwendigkeit ist das, was selbst als Vermittelung gesetzt ist, deswegen ist hier eine Vermittelung für das Selbstbewußtseyn. Die Nothwendigkeit ist Bewegung, Proceß an sich, daß das Zufällige der Dinge, der Welt bestimmt ist als zufällig und dieß sich an ihm selbst aufhebt zur Nothwendigkeit. Indem in einer Religion das absolute Wesen als Nothwendigkeit angeschaut, gewußt, verehrt wrd, so ist für diese das Princip der Nothwendigkeit vorhanden. Es könnte scheinen, als ob wir diesen Uebergang schon beim Fortgang des Endlichen zum Unendlichen gesehen haben, die Wahrheit des Endlichen war das Unendliche, das Aufheben des Endlichen an ihm selbst zum Unendlichen, so geht denn auch das Zufällige zurück in die Nothwendigkeit. Ob wir die Bestimmung des Fortgangs des Endlichen zum Unendlichen oder des Zufälligen zur Nothwendigkeit haben, dieser Unterschied scheint kein wesentlicher zu seyn. In der That haben beide dieselbe Grundbestimmung, aber hier ist der Inhalt konkreter, als der der früheren Form des Processes. Der Unterschied ist folgender. Wenn wir vom Endlichen anfangen, so heißt das Ding so, aber der erste Anfang ist, daß es gilt, daß es ist als seyend, oder wir nehmen es zuerst in affirmativer, positiver Form. Sein Ende liegt zwar in ihm, aber es hat unmittelbares Seyn. Zufällig ist schon konkreter, das Zufällige kann seyn oder auch nicht seyn, zufällig ist das Wirkliche, was eben so gut Möglichkeit ist, dessen Seyn den Werth des Nichtseyns hat. Am Zufälligen ist so die Negation seiner selbst gesetzt, es ist so ein Uebergang vom Seyn ins Nichts, es ist wie das Endliche in sich negativ, aber da es auch Nichtseyn ist, so ist es der Uebergang auch vom Nichtseyn in Seyn. Die Bestimmung der Zufälligkeit ist also viel reicher, konkreter, als die des Endlichen. Die Wahrheit der Zufälligkeit ist die

Nothwendigkeit, dieß ist ein Daseyn, vermittelt durch sein Nichtseyn mit sich selbst. Wirklichkeit ist solches Daseyn, bei dem der Proceß innerhalb seiner selbst eingeschlossen ist, das durch sich selbst mit sich selbst zusammengeht.

Bei der Nothwendigkeit ist aber zu unterscheiden:

1. Die äußere Nothwendigkeit ist eigentlich zufällige Nothwendigkeit. Wenn eine Wirkung abhängig ist von Ursachen, so ist sie nothwendig, wenn diese oder jene Umstände konkurriren, so muß dieses oder jenes herauskommen. Die Umstände, die dieß veranlassen, sind so unmittelbar, und da auf diesem Standpunkt unmittelbares Seyn nur den Werth der Möglichkeit hat, so sind die Umstände solche, die seyn können oder auch nicht, so ist die Nothwendigkeit relativ, verhält sich so zu den Umständen, die den Anfang machen, die so unmittelbar und zufällig sind. Dieß ist die äußere Nothwendigkeit, die nicht mehr Werth hat als die Zufälligkeit. Man kann äußere Nothwendigkeit beweisen, so daß dieß oder jenes nothwendig ist, aber die Umstände sind immer zufällig, können seyn, auch nicht. Ein Ziegel fällt vom Dache und erschlägt einen Menschen, das Herunterfallen, das Zusammenkommen kann seyn oder auch nicht, ist zufällig. In dieser äußeren Nothwendigkeit ist nur das Resultat nothwendig, die Umstände sind zufällig. Diese, die bedingenden Ursachen und die Resultate, sind deshalb verschieden. Das Eine ist bestimmt als zufällig, das Andere als nothwendig, dieß ist der Unterschied abstrakt, aber es ist auch ein konkreter Unterschied, es kommt etwas anderes heraus, als gesetzt war, da die Formen verschieden sind, so ist der Inhalt beider Seiten verschieden: der Ziegel fällt zufällig, der erschlagene Mensch, dieß konkrete Subjekt, der Tod desselben und das Herunterfallen ist ganz heterogen, vollkommen verschiedenen Inhalts, es kommt etwas ganz Anderes heraus als das Resultat, was gesetzt ist. Wenn man so die Lebendigkeit nach den Bedingungen der äußeren Nothwendigkeit betrachtet, als Resultat der Erde, Wärme, des Lichts,

der Luft, Feuchtigkeit rc., als Erzeugniß dieser Umstände, so ist dieß nach dem Verhältniß der äußeren Nothwendigkeit gesprochen. Sie ist wohl zu unterscheiden von der wahrhaften inneren Nothwendigkeit.

2. Die innere Nothwendigkeit ist dagegen dieß, daß Alles, was als Ursache, Veranlassung, Gelegenheit vorausgesetzt ist, unterschieden wird, das Resultat gehört Einem an, die Nothwendigkeit macht eine Einheit zusammen aus. Was in dieser Nothwendigkeit geschieht, ist so, daß nicht etwas Anderes aus Voraussetzungen resultirt, sondern der Proceß ist nur der, daß das, was vorausgesetzt ist, auch im Resultat hervorkommt, mit sich selbst zusammengeht, sich selbst findet; oder daß die beiden Momente des unmittelbaren Daseyns und des Gesetztwerdens als Ein Moment gesetzt sind. In der äußeren Nothwendigkeit ist Zufälligkeit wesentlich oder unmittelbares Daseyn, das was ist, ist nicht als Gesetztes, gehört nicht dieser Einheit an, es ist unmittelbar, der Einheit angehörig wäre es nicht durch sie gesetzt. Die Wirkung ist das Gesetzte, die Ursache das Ursprüngliche. In der wahrhaften Nothwendigkeit ist dieß eine Einheit, die Umstände sind, sind aber auch gesetzte durch die Einheit, sind in der That zufällig an ihnen selbst, daß sie sich aufheben, die Negation ihres Seyns ist die Einheit der Nothwendigkeit, so daß ihr Seyn ein an sich negirtes ist. — Das Resultat ist dann ebenso. Die Nothwendigkeit ist also das Setzen der Bedingungen, sie sind selbst gesetzt durch die Einheit, das Resultat ist auch ein gesetztes und zwar durch die Reflexion, durch den Proceß, durch die Reflexion der Einheit in sich selbst, das ist denn das Seyn des Resultats. So geht in der Nothwendigkeit das was geschieht, nur mit sich selbst zusammen. Die Einheit wirft sich hinaus, zerstreut sich in Umständen, die zufällig zu seyn scheinen, die Einheit wirft ihre Bedingungen selbst hinaus, als unverdächtig, als gleichgültige Steine, die unmittelbar erscheinen, keinen Verdacht erregen. Das Zweite ist, daß sie gesetzt

sind, nicht sich angehören, sondern einem Anderen, ihrem Resultat. So gebrochen in sich selbst, und die Manifestation davon ist ihr sich Aufheben das Hervorgehen eines Anderen, des Resultats, das aber nur ein Anderes scheint gegen ihre zerstreute Existenz. Der Inhalt aber ist der eine; das, was sie an sich sind, ist das Resultat, nur die Art und Weise der Erscheinung ist verändert. Das Resultat ist die Sammlung dessen, was die Umstände enthalten, und Manifestation dessen als Gestalt. Das Leben ist es, was so sich seine Bedingungen, Reizmittel, Regungen hinauswirft, da sehen sie nicht aus wie Leben, sondern das Innere, das Ansich erscheint erst im Resultat. Nothwendigkeit ist also der Proceß, daß das Resultat und die Voraussetzung nur der Form nach unterschieden sind.

Wenn wir nun diese Form betrachten, wie die Nothwendigkeit die Gestalt von Beweisen des Daseyns Gottes erhalten hat, so sehen wir, daß der Begriff ein wahrhafter ist, die Nothwendigkeit ist die Wahrheit der zufälligen Welt. Die näheren Entwickelungen gehören der Logik an. Der Begriff Gottes ist die absolute Nothwendigkeit; es ist dieß ein nothwendiger, wesentlicher Standpunkt, nicht der höchste, wahrhafte, aber ein solcher, aus dem der höhere hervorgeht, der eine Bedingung ist des höheren Begriffs. Also das Absolute ist die Nothwendigkeit. Der Begriff der absoluten Nothwendigkeit entspricht noch nicht der Idee, die wir von Gott haben müssen, die aber als Vorstellung vorauszusetzen ist. Der höhere Begriff hat sich selbst zu begreifen. Dieß ist ein Mangel bei diesem Beweise des Daseyns Gottes. Was nun die Form anbetrifft in Bezug auf die absolute Nothwendigkeit, so ist es der bekannte kosmologische Beweis und heißt einfach so: die zufälligen Dinge setzen eine absolute nothwendige Ursache voraus, nun giebt es zufällige Dinge; ich, die Welt, bin, also ist eine absolut nothwendige Ursache.

Das Mangelhafte in diesem Beweis zeigt sich leicht. Der Obersatz heißt, die zufälligen Dinge setzen eine absolut nothwen-

dige Ursache voraus; dieser Satz ist allgemein ganz richtig und drückt den Zusammenhang von zufällig und nothwendig aus, und um sonstigen Makel zu entfernen, braucht man nicht zu sagen, sie setzen nothwendige Ursachen voraus, man kann sagen, daß dieß ein Verhältniß endlicher Dinge ist, sie setzen also voraus das absolut Nothwendige. Der Satz enthält dann näher einen Widerspruch gegen die äußere Nothwendigkeit. Die zufälligen Dinge haben Ursachen, sind nothwendig, das, wodurch sie so sind, kann selber nur zufällig seyn, so wird man von der Ursache weiter geschickt zu zufälligen Dingen in unendlicher Progression. Der Satz schneidet dieß ab und hat so vollkommen Recht. Ein nur zufällig Nothwendiges, wäre keine Nothwendigkeit überhaupt, die reale Nothwendigkeit ist diesem Satz entgegengesetzt. Der Zusammenhang ist auch richtig, die zufälligen Dinge setzen voraus absolute Nothwendigkeit, aber die Art des Zusammenhangs ist unvollständig, die Verbindung ist als voraussetzend, erfordernd bestimmt. Dieß ist ein Zusammenhang der unbefangenen Reflexion, er enthält dieß, daß die zufälligen Dinge so auf eine Seite gestellt werden und die Nothwendigkeit auf die andere Seite, daß übergegangen wird von Einem zum Andern, beide Seiten fest gegeneinander sind. Durch die Festigkeit dieses Seyns werden die zufälligen Dinge Bedingungen des Seyns der Nothwendigkeit. Dieß spricht sich im Untersatz noch deutlicher aus: es giebt zufällige Dinge, folglich ist eine absolut nothwendige Ursache. Indem der Zusammenhang so gemacht wird, daß ein Seyendes das Andere bedingt, so liegt darin, als ob die zufälligen Dinge bedingten die absolute Nothwendigkeit; Eins bedingt das Andere, und so erscheint die Nothwendigkeit als vorausgesetzt, bedingt von den zufälligen Dingen. Die absolute Nothwendigkeit wird dadurch in Abhängigkeit gesetzt, so daß die zufälligen Dinge außerhalb ihrer bleiben.

Der wahrhafte Zusammenhang ist der, die zufälligen Dinge sind, aber ihr Seyn hat nur den Werth der Möglichkeit, sie

sind und fallen, sind selbst nur vorausgesetzt durch den Proceß der Einheit, ihr erstes Moment ist das Gesetztwerden mit dem Schein des unmittelbaren Daseyns, das zweite ist, daß sie negirt werden, daß sie also wesentlich gefaßt werden als Erscheinung. Im Proceß sind sie wesentliche Momente, und so kann man sagen, daß sie wesentliche Bedingung der absoluten Nothwendigkeit sind. In der endlichen Welt fängt man wohl von solchem Unmittelbaren an, in der wahrhaften ist die äußere Nothwendigkeit nur diese Erscheinung und das Unmittelbare ist nur Gesetztes. Dieß ist das Mangelhafte an dieser Art der Vermittelungen, die als Beweise des Daseyns Gottes gelten. Der Inhalt ist der wahrhafte, daß das Absolute erkannt werden muß als die absolute Nothwendigkeit.

3. Endlich die absolute Nothwendigkeit ist, und enthält an ihr selbst die Freiheit: denn eben sie ist das Zusammengehen ihrer mit sich selbst; sie ist schlechthin für sich, hängt nicht von Anderem ab, ihr Wirken ist das freie, nur das Zusammengehen mit sich selbst, ihr Proceß ist nur der des Sichselbstfindens, dieß ist aber die Freiheit. An sich ist die Nothwendigkeit frei, nur der Schein macht den Unterschied aus. Wir sehen dieß bei der Strafe. Die Strafe kommt als Uebel an den Menschen, als Gewalt, fremde Macht, in der er sich nicht selbst findet, als äußere Nothwendigkeit, als ein Aeußeres, das sich an ihn macht, und es kommt ein Anderes heraus, als das, was er gethan hat, es folgt die Strafe seiner Handlung, aber sie ist ein Anderes, als was er gewollt hat. Erkennt aber der Mensch die Strafe als gerecht, so ist sie die Folge seines eigenen Willens, ist Macht und liegt in seiner Handlung, es ist die Vernünftigkeit seiner Handlung, die an ihn kommt mit dem Schein eines Anderen, er erleidet keine Gewalt, er trägt seine eigene That, fühlt sich frei darin, sein Eigenes kommt an ihn, das Recht, das Vernünftige in seiner That. Die Nothwendigkeit enthält so an sich die Freiheit; dieß ist ein wesentlicher Umstand, sie ist nur for-

melle Freiheit, subjektive Freiheit, darin liegt, daß die Nothwendigkeit noch keinen Inhalt in sich hat.

Indem die Nothwendigkeit das einfache Zusammengehen mit ihr selber ist, so ist sie die Freiheit. Wir verlangen bei ihr Bewegung, Umstände rc. Dieß ist die Seite der Vermittelung, aber indem wir sagen, dieß ist nothwendig, so ist dieß eine Einheit; was nothwendig ist, das ist, dieß ist der einfache Ausdruck, das Resultat, in welches der Proceß zusammen gegangen ist. Es ist die einfache Beziehung auf sich selbst, das sich selbst Finden, die Nothwendigkeit ist das Freieste, sie ist durch Nichts bestimmt, beschränkt, alle Vermittelungen sind wieder darin aufgehoben. Die Nothwendigkeit ist die Vermittelung, die sich selbst aufgiebt, sie ist an sich die Freiheit. Die Gesinnung, sich der Nothwendigkeit zu unterwerfen, wie sie bei den Griechen war und bei den Muhamedanern noch ist, hält wohl in sich die Freiheit, aber es ist nur die ansichseyende formelle Freiheit; vor der Nothwendigkeit gilt kein Inhalt, kein Vorsatz, keine Bestimmtheit und darin besteht noch ihr Mangel.

Die Nothwendigkeit nach ihrem höheren Begriff, die reale Nothwendigkeit ist denn eben die Freiheit als solche, der Begriff als solcher, oder näher bestimmt der Zweck. Die Nothwendigkeit ist nämlich inhaltslos oder es ist der Unterschied nicht gesetzt, der in ihr enthalten ist, sie ist der Proceß, den wir gesehen haben, der bloße Proceß ist das Werden, was Unterschiedenheiten enthalten soll, aber diese sind noch nicht gesetzt, und was also in ihm enthalten ist, ist zwar der Unterschied, der aber noch nicht gesetzt ist. Sie ist das mit sich Zusammengehen nur durch Vermittelung, damit ist Unterschiedenheit überhaupt gesetzt; sie ist zunächst noch abstrakte Selbstbestimmung, sie soll aber Bestimmtheit, Besonderung überhaupt seyn, diese Bestimmtheit im Zusammengehen mit sich ist damit gesetzt als aushaltend gegen das Uebergehen im Proceß, ist sich erhaltend in der Nothwendigkeit. Es ist Bestimmtheit zu setzen, diese ist

denn das, was mit sich zusammengeht, es ist der Inhalt, der sich erhält. Dieß Zusammengehen so bestimmt als Inhalt, der sich erhält, ist Zweck.

Es sind bei dieser Bestimmtheit in dem Proceß des Zusammengehens die beiden Formen der Bestimmtheit zu bemerken. Die Form des Inhalts als sich erhaltend, die durch den Proceß geht, ohne sich zu verändern, im Uebergehen sich selbst gleich bleibt. Sodann die Bestimmtheit der Form, diese hat hier die Gestalt von Subjekt und Objekt. Der Inhalt ist zunächst Subjektivität und der Proceß ist, daß er sich realisirt in der Form der Objektivität; dieser realisirte Zweck ist Zweck, der Inhalt bleibt, was er war, ist aber zugleich auch objektiv.

c. Damit sind wir zur Zweckmäßigkeit gekommen; im Zweck beginnt das Daseyn des Begriffs, das Freie existirend als Freies, es ist das bei sich selbst Seyende, das sich Erhaltende, näher das Subjekt. Das Subjekt bestimmt sich in sich, es ist einer Seits Inhalt und ist so frei darin, ist bei sich selbst, ist frei von dem Inhalt, er gilt nur, insofern es ihn gelten lassen will. Dieß ist der Begriff überhaupt.

Das Subjekt realisirt aber auch den Begriff. Die Besonderheit ist zunächst die einfache, innerhalb des Begriffs gehaltene, in der Form des Beisichseyns, in sich zu seyn seyend. Diese Subjektivität ist so Totalität, aber auch zugleich einseitig nur subjektiv, nur ein Moment der ganzen Form. Dieß ist die Bestimmung, daß der Inhalt nur in der Form der Gleichheit des Zusammengehens mit sich selbst gesetzt ist. Diese Form des Mitsichzusammengehens ist einfache Form der Identität mit sich und das Subjekt ist die Totalität des Beisichselbstseyns. Für das Subjekt ist die Bestimmung, einen Zweck zu haben, der Totalität zuwider, und das Subjekt will daher diese Form aufheben und den Zweck realisiren, aber der realisirte Zweck ist dem Subjekt angehörig bleibend, es hat zugleich sich selbst darin, sich hat es objektivirt, hat sich aus der Einfachheit entlassen, hat sich

aber in der Mannigfaltigkeit erhalten. Dieß ist der Begriff der Zweckmäßigkeit.

Es ist nun die Welt als zweckmäßig zu betrachten. Wir haben vorhin die Bestimmung gehabt, daß die Dinge zufällig sind, die höhere Bestimmung ist die teleologische Betrachtung der Welt, ihre Zweckmäßigkeit. Man kann anstehen, ob man die Dinge als zweckmäßig betrachten soll, einige als Zwecke, gegen welche sich andere Dinge als die Mittel verhalten, und es kann behauptet werden, was als Zweck erscheine, sey nur in äußeren Umständen mechanisch hervorgebracht. Hier fängt nämlich feste Bestimmung an, der Zweck erhält sich im Proceß, er fängt an und endet, er ist ein Festes, was dem Proceß entnommen ist, hat seinen Grund im Subjekt. Der Gegensatz ist also der, ob man stehen bleiben soll bei dem Gesichtspunkt des Bestimmtseyns der Dinge durch andere, bei ihrer Zufälligkeit, bei der äußeren Nothwendigkeit. Beides ist gleich, wir bemerkten schon früher, äußere Nothwendigkeit ist dem Zweck gegenüber, ist Gesetztseyn durch Anderes; die Konkurrenz der Umstände ist das Erzeugende, es kommt etwas Anderes heraus; der Zweck ist dagegen das Bleibende, Treibende, Thätige, sich Realisirende. Der Begriff der äußeren Nothwendigkeit und der Zweckmäßigkeit stehen gegeneinander.

Wir haben gesehen, daß die äußere Nothwendigkeit zurückgeht in die absolute Nothwendigkeit, die ihre Wahrheit ist, diese ist an sich Freiheit, und was an sich ist, muß gesetzt seyn. Diese Bestimmung erscheint als Subjektivität und Objektivität, und so haben wir Zweck. Also muß man sagen, insofern Dinge für uns sind im unmittelbaren Bewußtseyn, reflektirten Bewußtseyn, so sind sie als zweckmäßig, Zweck in sich habend, zu bestimmen. Die teleologische Betrachtung ist eine wesentliche.

Aber diese Betrachtung hat sogleich einen Unterschied in sich, den von innerer und äußerer Zweckmäßigkeit, und die innere kann auch selbst wieder ihrem Inhalte nach eine endliche Zweck-

mäßigkeit seyn, und so fällt sie dann wieder in das Verhältniß von äußerer Zweckmäßigkeit.

1. Die äußere Zweckmäßigkeit. Es ist ein Zweck, er soll realisirt werden, insofern nun das Subjekt ein Endliches ist mit seinen Zwecken, ein unmittelbares Daseyn, so hat es außer sich die andere Bestimmung der Realisation. Es ist einer Seits unmittelbar, so ist das Subjekt mit seinen Zwecken unmittelbar und die Seite der Realisation ist eine äußere, d. h. die Realisation ist als Material gesetzt, was von Außen ist, um den Zweck zu realisiren. Es ist zwar nur Mittel gegen den Zweck, dieser ist das Sicherhaltende, Feste; das Andersseyn, die Seite der Realität, das Material ist gegen den festen Zweck ein Nichtselbstständiges, Nichtfürsichseyendes, nur ein Mittel, das keine Seele in sich hat, der Zweck ist außer ihm, dem er erst eingebildet wird durch die Thätigkeit des Subjekts, das sich in dem Material realisirt. Die äußere Zweckmäßigkeit hat so unselbstständige Objektivität außer ihm, gegen die das Subjekt mit seinen Zwecken das Feste ist. Das Material kann nicht Widerstand leisten, ist nur Mittel für den Zweck, der sich darin realisirt, der realisirte Zweck ist ebenso selbst nur äußerliche Form an dem Materiellen, denn dieß ist ein unmittelbar Vorgefundenes, also unselbstständig, aber auch selbstständig, in der Verbindung bleiben beide also, Zweck und Mittel, einander äußerlich. Holz und Steine sind Mittel, der realisirte Zweck sind ebenso Holz und Steine, die eine gewisse Form bekommen haben, das Material ist dem Zweck doch noch ein Aeußeres.

2. Die innere Zweckmäßigkeit ist die, die ihre Mittel an ihr selbst hat. So ist das Lebendige Selbstzweck, macht sich selbst zum Zweck und was Zweck ist, ist hier auch Mittel. Das Lebendige ist diese einfache Innerlichkeit, die sich selbst realisirt in ihren Gliedern, der gegliederte Organismus. Indem das Subjekt sich in sich hervorbringt, hat es den Zweck, an ihm selbst sein Mittel zu haben. Jedes Glied ist, erhält sich und ist

Mittel, die anderen hervorzubringen und zu erhalten, es wird aufgezehrt und zehrt auf; diese Form, nicht die materiellen Theilchen, bleibt, erhält sich immer. Das Lebendige ist so Zweck an ihm selber.

Aber es ist, daß der Selbstzweck zugleich ist im Verhältniß äußerer Zweckmäßigkeit. Das organische Leben verhält sich zur unorganischen Natur, findet darin seine Mittel, wodurch es sich erhält, und diese Mittel existiren selbstständig gegen dasselbe. So hat die innere Zweckmäßigkeit auch das Verhältniß äußerer. Das Leben kann die Mittel assimiliren, aber sie sind vorgefunden, nicht gesetzt durch dasselbe selbst. Seine eigenen Organe kann das Leben hervorbringen, aber nicht die Mittel.

Hier sind wir im Felde der endlichen Zweckmäßigkeit, die absolute werden wir später haben.

Die teleologische Weltbetrachtung hat nun die verschiedenen Formen des Zwecks überhaupt. Es sind feste Zwecke und Mittel, und auch der Selbstzweck ist nur endlich, abhängig, bedürftig in Absicht seiner Mittel. Diese Zweckmäßigkeit ist insofern endlich, die Endlichkeit ist zunächst in diesem Verhältniß der Aeußerlichkeit das Mittel, das Material; der Zweck kann nicht bestehen ohne diese Mittel und ohne daß sie die ohnmächtigen sind gegen den Zweck.

3. Die nächste Wahrheit ist die allgemeine Macht, wodurch die Mittel an sich vorhanden sind für den Zweck. Auf dem Standpunkt der Zweckmäßigkeit haben die, die Zwecke sind, die Macht sich zu realisiren, aber nicht die Macht die Mittel zu setzen, das Material, beide erscheinen als gleichgültig gegeneinander, beide als unmittelbar daseyend, die Mittel als vorgefunden für den Zweck. Die Macht ist das was den Zweck, den Selbstzweck in Einheit mit den Mitteln setzt. Das Lebendige hat Zwecke in ihm selbst, Mittel und Material an seiner Existenz, es existirt als die Macht der Mittel und seines Materials. Dieß ist zunächst nur an dem lebendigen Individuum

vorhanden. Es hat an seinen Organen die Mittel, und das Material ist es denn auch selbst. Diese Mittel sind durchdrungen von dem Zweck, nicht selbstständig für sich, können nicht existiren ohne die Seele, ohne die lebendige Einheit des Körpers, wozu sie gehören. Dieses ist nun zu setzen als Allgemeines, d. h. daß die Mittel und Materialien, die als zufällige Existenzen erscheinen, gegen das was der Zweck an sich ist, daß diese in der That seiner Macht unterworfen sind, nicht an sich sind in der Beziehung auf den Zweck, ihre Seele nur in dem Zweck haben, trotz ihrem scheinbar gleichgültigen Bestehen. Die allgemeine Idee ist darin die Macht, die nach Zwecken mächtig ist, die allgemeine Macht. Insofern Selbstzweck ist und außer ihm unorganische Natur, so ist diese in der That der Macht angehörig, die nach Zwecken mächtig ist, so daß die unmittelbar erscheinenden Existenzen nur für den Zweck existiren. Es giebt, kann man sagen, solche, die Zwecke an sich sind, und solche, die als Mittel erscheinen, aber diese Bestimmung hält nicht aus, die ersten können wieder relativ Mittel seyn, die letzten dagegen fest bestehend. Diese zweite Klasse, die der selbstständig bestehend scheinenden, wird nicht durch die Macht des Zwecks, sondern durch eine höhere an sich seyende Macht an sich gesetzt, und sind so unter der höheren Macht des Zwecks.

Dieß ist der Begriff der Macht, die nach Zwecken thätig ist. Die Wahrheit der Welt ist diese Macht, sie ist die Macht der Weisheit, die absolut allgemeine Macht, indem ihre Manifestation die Welt ist, so ist die Wahrheit derselben das Anundfürsichseyn der Manifestation einer weisen Macht.

Näher haben wir nun den hierauf gegründeten Beweis vom Daseyn Gottes zu betrachten. Zwei Bestimmungen sind zu bemerken. 1. Nämlich die weise Macht ist der absolute Proceß, sie ist die Macht zu wirken, thätig zu seyn. Sie ist diese weise Macht eine Welt zu setzen, die Zwecke in sich hat, sie ist dieß sich zu manifestiren, ins Daseyn überzugehen, das Daseyn ist

überhaupt das Setzen des Unterschieds, der Mannigfaltigkeit des äußeren Daseyns. Den Unterschied haben wir so in wichtiger wesentlicher Bestimmung. Die Macht bringt hervor als Weisheit, das Hervorgebrachte ist der Unterschied, dieß ist, daß das Eine ein Zweck an sich und das Andere ein Mittel ist für das Erste, es ist nur zweckmäßig, zufällig, nicht Zweck in sich. Dieß ist das Unterscheiden, daß Eins das Mittel des Anderen ist. Auf diesem Standpunkt ist die Beziehung dieser beiden Seiten aufeinander die Macht oder eben diese ist es, welche die Einen als Zwecke, die Anderen als Macht bestimmt. Diese Seite des Unterscheidens ist die Schöpfung, sie geht aus vom Begriff; die weise Macht wirkt, unterscheidet, und so ist Schöpfung.

Zu bemerken ist, daß dieser Theil der Vermittelung nicht dem Beweis vom Daseyn Gottes angehört, denn dieser Theil der Vermittelung fängt mit dem Begriff der weisen Macht an. Hier sind wir jedoch noch nicht auf der Stelle, wo der Beweis vom Begriff ausgeht, sondern vom Daseyn.

Der eigentliche Begriff der Schöpfung hat erst hier seine Stelle, in den vorhergehenden Betrachtungen ist sie nicht enthalten. Wir hatten erst Unendlichkeit, dann Macht als das Wesen Gottes, in dem Unendlichen ist nur das Negative des Endlichen, ebenso ist in der Nothwendigkeit die endliche Existenz nur zurückgehend, die Dinge verschwinden darin als Accidentelles. Man sagt, nothwendig ist was ist, aber hier ist nur nothwendig als Resultat, beim Seyn gilt nur das Seyn, es ist so, könnte aber auch anders seyn, recht oder unrecht, glücklich oder unglücklich. Es kommt so in der Nothwendigkeit nur zur formellen Affirmation, da hält nichts aus, ist nichts, was absoluter Zweck wäre. Erst in der Schöpfung liegt das Setzen und Gesetztseyn affirmativer Existenzen, nicht nur abstrakt, die nur sind, sondern die auch Inhalt haben. Die Schöpfung hat eben deswegen hier erst ihren Platz, sie ist nicht Thun der Macht

als Macht, sondern als weise Macht, denn erst die Macht als Weisheit bestimmt sich, das als endlich Erscheinende ist schon in ihr enthalten, die Bestimmungen haben hier Affirmation, d. h. die endlichen Existenzen, die Geschöpfe haben wahrhafte Affirmation, es sind geltende Zwecke, und die Nothwendigkeit ist zu einem Moment herabgesetzt gegen die Zwecke. Der Zweck ist das Bestehende in der Macht, gegen sie, durch sie. Die Macht ist zum Behuf des Zwecks, ihr Proceß ist das Erhalten und die Realisation des Zwecks, er steht über ihr, sie ist damit nur als eine Seite gesetzt, so daß nur ein Theil des Erschaffenen der Macht unterworfen ist und so als zufällig erscheint. Aus dem Begriff der weisen Macht geht das Setzen mit diesem Unterschied hervor.

2. Wir haben zwei Seiten durch den Begriff, einer Seits Zwecke, anderer Seits Zufälliges, das Zweite ist nun die Vermittelung zwischen den Zwecken und dem Zufälligen. Sie sind verschieden überhaupt, Leben und Nichtleben, jedes unmittelbar für sich, mit gleichem Rechte zu seyn, sie sind, das Seyn des Einen ist nicht mehr als das Seyn des Anderen. Die Zwecke sind lebende, sie sind so Individuen, diese unmittelbar einzelnen, diese spröden Punkte, gegen welche das Andere für sich ist und Widerstand leistet. Die Vermittelung zwischen beiden besteht darin, daß beide nicht auf gleiche Weise für sich seyend sind. Die Einen sind Zwecke, die Anderen sind nur materielles Fürsichseyn, keine höhere Bedeutung habend.

Diese Bestimmung oder Vermittelung ist es, welche in der Gestalt des physikotheologischen Beweises vom Daseyn Gottes gefaßt ist.

Das Lebendige ist nämlich seine Macht, aber zunächst nur an ihm selber, in ihren Organen ist die lebendige Seele die Macht, noch nicht über das Unorganische, das auch ist und unendlich mannigfaltig. Es ist also einer Seits noch die Qualität, dieß zunächst unmittelbare Seyn, gleichgültig zu einander,

sie brauchen das Material, das auch in dieser bestimmten Besonderheit ist, die ihnen selbst zukommt, und das Andere ist erst, daß die Lebendigen Macht darüber sind. Nach dieser Seite hat nun der Verstand den Beweis konstruirt, der der physikotheologische genannt wird.

Im Daseyn sind nämlich zweierlei und gleichgültig gegen einander, es wird erfordert ein Drittes, wodurch der Zweck sich realisirt. Das unmittelbare Daseyn ist das gleichgültige gegen einander, die Güte, daß jede Bestimmung auf sich bezogen gleichgültig gegen Anderes ist, daß sie verschieden sind, daß sie aber entgegengesetzte sind, das ist in der unmittelbaren Existenz nicht. Der Begriff der weisen Macht ist dieß Innere, dieß Ansich, und es ist dann das, worauf der Beweis nach seiner Weise schließt. Der teleologische Beweis hat folgende Momente, wie Kant sie darstellt, er hat sie besonders vorgenommen und kritisirt, und hat sie als abgethan angesehen. In der Welt finden sich deutliche Spuren, Anzeigen einer weisen Einrichtung nach Zwecken. Die Welt ist voll Leben, geistiges Leben und natürliches Leben, diese Lebenden sind an sich organisirt, schon in Ansehung dieser Organe kann man die Theile als gleichgültig betrachten, das Leben ist zwar die Harmonie derselben, aber daß sie in der Harmonie existiren, scheint nicht in dem Daseyn begründet zu seyn. Die Pflanzen bedürfen besonderes Klima, besonderen Boden, die Thiere sind besonderer Art ꝛc., es sind besondere Naturen. Das Leben ist nur producirend, aber nicht übergehend ins Andere womit es processirt, sondern es selbst bleibend, immer den Proceß verwandelnd, — konstruirend. Die Zusammenstimmung der Welt, der organischen und unorganischen, die Zweckmäßigkeit der Existenz zum Menschen ist es nun, was den Menschen, der anfängt zu reflektiren, in Verwunderung setzt; denn was er zuerst vor sich hat, sind selbstständige Existenzen, ganz für sich existirende Existenzen, die aber zusammenstimmen mit seiner Existenz. Das Wunderbare ist, daß

eben die für einander wesentlich sind, die zuerst erschienen als vollkommen gleichgültig gegen einander, und das Wunderbare ist denn das Gegentheil gegen diese Gleichgültigkeit, die Zweckmäßigkeit ist dieß Gegentheil. Es ist so ein ganz anderes Princip vorhanden, als das gleichgültige Daseyn.

Dieß erste Princip ist ihnen nur zufällig, die Natur, die Dinge könnten von selbst nicht zusammenstimmen durch so viele Existenzen zu einer Endabsicht, und deshalb wird ein vernünftiges anordnendes Princip gefordert, welches sie nicht selbst sind.

Daß die Dinge zweckmäßig sind, ist nicht durch die Dinge selbst gesetzt. Das Leben ist wohl so thätig, daß es die unorganische Natur gebraucht, sich durch ihre Assimilation erhält, sie negirt, sich damit identisch setzt, sich aber darin erhält, es ist wohl Thätigkeit des Subjekts, die sich zum Mittelpunkt macht und das Andere zum Mittel, aber die zweite Bestimmung ist außer ihnen. Die Menschen gebrauchen die Dinge wohl, assimiliren sie sich, aber daß es solche Dinge giebt, die sie gebrauchen können, dieß ist nicht durch Menschen gesetzt. Daß sie äußerlich gleichgültig nach ihrer Existenz gegen einander sind, dieß und ihre Existenz wird nicht durch den Zweck gesetzt. Diese Gleichgültigkeit der Dinge gegen einander ist nicht ihr wahrhaftes Verhältniß, sondern nur Schein, die wahrhafte Bestimmung ist die teleologische Bestimmung der Zweckmäßigkeit, hierin liegt denn die Nichtgleichgültigkeit der Existenzen gegen einander, diese ist das wesentliche Verhältniß, das Geltende, Wahrhafte. Der Beweis zeigt die Nothwendigkeit eines höchsten ordnenden Wesens; denn daß die Ursache Eine sey, läßt sich aus der Einheit der Welt schließen.

Kant sagt dagegen, dieser Beweis zeigt Gott nur als Baumeister, nicht als Schöpfer bestimmt, er betrifft nur das Zufällige der Formen, nicht die Substanz. Was nämlich erforderlich ist, ist diese Angemessenheit, die Qualität der Gegenstände gegen einander, insofern sie gesetzt ist durch eine Macht, so wer-

den nur sie passend gefordert. Diese Qualität, sagt Kant, ist nur Form und die setzende Macht wäre nur Formen wirkend, nicht die Materie schaffend. Diese Kritik betreffend, so will diese Unterscheidung nichts sagen. Wenn man einmal im Begriff steht, so muß man längst über den Unterschied von Form und Materie hinweg seyn, man muß wissen, daß absolute Form etwas Reales ist, daß also Form Etwas ist und ohne Materie nichts ist. Wenn hier von Form die Rede ist, so erscheint diese als besondere Qualität, die wesentliche Form ist aber der Zweck, der Begriff selbst, der sich realisirt, die Form, in dem Sinne der Begriff zu seyn, ist das Substantielle selbst, die Seele, was man denn als Materie unterscheiden kann, ist etwas Formelles, ganz Nebensache, hier ist die Form der Begriff selbst.

Ferner sagt Kant, der Schluß gehe aus von der Welt, durch nur beobachtete Ordnung und Zweckmäßigkeit, welches eine bloß zufällige Existenz sey. Die Existenz ist freilich zufällig, das, was ist, wird beobachtet und dadurch erkennen wir und wissen von Ordnung, von dieser geht, sagt Kant, auf die proportionirten Ursachen der Schluß.

Diese Bemerkung ist ganz richtig. Wir sagen die zweckmäßige Einrichtung, die wir beobachten, kann nicht so seyn, sie erfordert eine nach Zwecken wirkende Macht, sie ist der Inhalt dieser Ursache, indessen können wir von der Weisheit nicht weiter wissen, wie wir sie beobachten. Alle Beobachtung giebt nur ein Verhältniß, aber niemand kann von Macht auf Allmacht, von Weisheit, Einheit auf Allweisheit und absolute Einheit schließen, der physikotheologische Beweis giebt daher nur große Macht, große Einheit rc. Der Inhalt, der verlangt wird, ist aber Gott, absolute Macht, Weisheit, dieß liegt aber nicht in dem Inhalt der Beobachtung, von groß springt man über zu absolut. Dieß ist ganz gegründet, der Inhalt, von dem man ausgeht, ist nicht der Gottes.

Es wird angefangen von der Zweckmäßigkeit, diese Be-

stimmung wird empirisch aufgenommen, es giebt endliche, zufällige Dinge, und sie sind auch zweckmäßig. Von welcher Art ist nun diese Zweckmäßigkeit? Sie ist endlich überhaupt. Die Zwecke sind endliche, besondere und daher auch zufällig, und dieß ist das Unangemessene in diesem physikotheologischen Beweis, was man sogleich ahnet und was gegen diesen Gang Verdacht erregt. Der Mensch braucht Pflanzen, Thiere, Licht, Luft, Wasser ꝛc., ebenso das Thier und die Pflanze, der Zweck ist so ganz beschränkt, das Thier und die Pflanze ist einmal Zweck und das andere Mal Mittel, verzehrt und wird verzehrt. Diese physikotheologische Betrachtung ist geneigt zu Kleinigkeiten, Einzelnheiten überzugehen. Die Erbauung kann damit befriedigt werden, das Gemüth kann durch solche Betrachtungen erweicht werden. Ein Anderes ist es aber, wenn Gott dadurch erkannt werden soll. Man hat so eine Bronto-Theologie, Testaceo-Theologie ꝛc. erfunden. Der Inhalt, das Wirken Gottes sind hier nur solche endliche Zwecke, die in der Existenz aufzuweisen sind. Absolut höhere Zwecke wären Sittlichkeit, Freiheit, das sittliche Gute müßte ein Zweck für sich seyn. Daß ein solcher absoluter Zweck auch in der Welt erreicht werde, wird oft gesagt, aber hier sind wir nur bei dem Handeln nach Zwecken überhaupt, und was sich in der Beobachtung präsentirt, sind endliche, beschränkte Zwecke. Die nach Zwecken wirkende Macht ist nur die Lebendigkeit, noch nicht der Geist, die Persönlichkeit Gottes. Wenn man sagt, das Gute ist der Zweck, so kann man fragen, was gut ist. Wenn man ferner sagt, daß den Menschen das Glück zu Theil werden solle nach dem Maaße ihrer Sittlichkeit, daß es der Zweck ist, daß der gute Mensch glücklich, der böse unglücklich wird, so sieht man in der Welt das grausamste Gegentheil, und findet eben so viele Aufforderungen zur Sittlichkeit, als Quellen der Verführung. Kurz nach dieser Seite des Wahrnehmens und Beobachtens erscheint zwar Zweckmäßigkeit, aber ebenso gut auch Unzweckmäßigkeit, und man müßte am Ende

zählen, von welchem mehr vorhanden ist. Solch ein endlicher Inhalt ist es überhaupt, der also den Inhalt der Weisheit Gottes ausmachen müßte.

Der Mangel des Beweises liegt darin, daß die Zweckmäßigkeit, Weisheit nur überhaupt bestimmt ist, und man deshalb an die Betrachtungen, Wahrnehmungen gewiesen ist, wo sich denn solche relative Zwecke zeigen.

Wenn auch Gott als eine nach Zwecken thätige Macht gefaßt wird, so ist dieß doch noch nicht erreicht, was man will, wenn man von Gott spricht, eine nach Zwecken wirkende Macht ist ebenso die Lebendigkeit der Natur, noch nicht der Geist. Der Begriff der Lebendigkeit ist Zweck für sich selbst, existirender Zweck und Wirksamkeit darnach, in jenem Inhalt hat man also nichts vor sich, als was im Begriff der lebendigen Natur liegt.

Was noch die Form in Ansehung dieses Beweises anbetrifft, so ist sie die des verständigen Schlusses überhaupt. Es sind teleologisch bestimmte Existenzen, d. h. zweckmäßige Verhältnisse überhaupt, außerdem ist das Daseyn dieser Gegenstände, die sich als Mittel bestimmen, zufällig für die Zwecke, aber sie sind zugleich nicht zufällig in diesem Verhältniß, sondern es liegt im Begriff des Zwecks, im Begriff der Lebendigkeit, daß nicht nur die Zwecke gesetzt werden, sondern auch die Gegenstände, welche Mittel sind. Dieß ist ganz richtig, es ist aber ferner so gestellt: die zweckmäßige Anordnung der Dinge hat zu ihrem Inneren, zu ihrem Ansich, eine Macht, die die Beziehung, das Setzen beider ist, daß sie so für einander passen. Nun, sagt man, giebt es solche Dinge, hier ist es wieder das Seyn dieser Dinge, wovon ausgegangen wird, aber der Uebergang enthält vielmehr das Moment des Nichtseyns, die Mittel sind nicht, sind nur insofern sie als negativ gesetzt sind, so wie sie existiren, sind sie nur zufällig für den Zweck, was gefordert wird, ist jedoch, daß sie nicht gleichgültige Existenzen für den Zweck sind. Indem man nun sagt, nun giebt es solche Dinge, so muß das

Moment hinzugesetzt werden, daß ihr Seyn nicht ihr eigenes Seyn ist, sondern das zum Mittel herabgesetzte Seyn. Anderer Seits, indem man sagt, nun sind Zwecke, so sind sie zwar, da es aber eine Macht ist, die sie so ordnet, so sind die Existenzen der Zwecke auch gesetzt gemeinschaftlich mit den Mitteln, es ist nicht ihr Seyn, was als positives Seyn die Vermittelung, den Uebergang machen kann, sondern gerade in diesem Uebergang ist es, daß ihr Seyn in Gesetztseyn umschlägt.

Der Untersatz bleibt beim Seyn der Dinge stehen, statt auch ihr Nichtseyn zu beachten. Der allgemeine Inhalt dieser Form ist, die Welt ist zweckmäßig, auf die näheren Zwecke thun wir Verzicht; Zweckmäßigkeit ist der Begriff, nicht allein in endlichen Dingen, sondern absolute Bestimmung des Begriffs, d. h. göttlicher Begriff, Bestimmung Gottes, Gott ist Macht, Selbstbestimmung, darin liegt, sich nach Zwecken zu bestimmen. Der Hauptmangel ist, daß von Wahrnehmung, von Erscheinungen ausgegangen wird, diese geben nur endliche Zweckmäßigkeit, der reine Zweck ist der allgemein absolute Zweck.

Wir wollen nun übergehen zum Konkreten, zur näheren Form der Religion, zur konkreten Bestimmung Gottes. Der Begriff ist die nach Zwecken wirkende Macht. Im Felde der Religion sind wir auf einem anderen Standpunkt, er ist das Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn des Geistes, wir haben den Begriff hier nicht als bloße Lebendigkeit, sondern wie er sich im Bewußtseyn bestimmt. Wir haben jetzt die Religion als Bewußtseyn des Geistes, der nach Zwecken wirkende allgemeine Macht ist. Im Objekt der Religion ist die Vorstellung des Geistes überhaupt, aber es kommt darauf an, welches Moment des Gedanken, des Geistes wirksam ist; es ist noch nicht der Geist an und für sich der Inhalt, der Gegenstand der Vorstellung drückt noch nicht den Inhalt des Geistes aus, dieser Inhalt ist hier eine Macht, die nach Zwecken wirkt. Indem die Religion als Bewußtseyn bestimmt ist, ist sie hier als Selbstbe=

wußtseyn zu bestimmen, wir haben hier göttliches Selbstbewußtseyn überhaupt, sowohl objektiv als Bestimmung des Gegenstandes, als auch subjektiv als Bestimmung des endlichen Geistes.

Das Bewußtseyn, der Geist bestimmt sich hier als Selbstbewußtseyn, dieß liegt im Vorhergehenden; wie es darin liegt, ist kurz anzugeben. Wir haben zuerst im Zweck Begriff gesehen, oder in der Macht die Weisheit ist die eigene Bestimmtheit des Begriffs, Bestimmtheit als ideell gesetzt ist dasjenige, was als Daseyn, als Seyn für Anderes erscheint. Mit dem Bewußtseyn ist der Unterschied gesetzt, zuerst gegen das Selbst, er ist hier gesetzt als der eigene Unterschied des Selbst, es ist das Verhältniß zu sich selbst und das Bewußtseyn ist so Selbstbewußtseyn. Gott ist insofern als Selbstbewußtseyn gesetzt, wie das Bewußtseyn zum Objekt wesentlich als Selbstbewußtseyn ist. Das Objekt Gottes zu dem Gegenstande, das Andere, ist ein Ideelles, Geistiges, Gott ist so wesentlich für den Geist, den Gedanken überhaupt und dieß, daß er als Geist für den Geist ist, ist eine Seite des Verhältnisses. Es kann das ganze Verhältniß ausmachen, daß Gott im Geist und in der Wahrheit verehrt ist, aber wesentlich ist es wenigstens eine Bestimmung. Wir haben ferner eingesehen, daß der Begriff als Zweck bestimmt werden muß. Der Zweck soll aber nicht nur diese Form behalten, eingeschlossen zu seyn, ein Eigenes zu bleiben, sondern soll realisirt werden. Die Frage ist nun, wenn die Weisheit wirken, der Zweck realisirt werden soll, welches denn der Boden hierzu sey. Dieser kann kein anderer seyn als der Geist überhaupt oder es ist näher der Mensch. Er ist Gegenstand des Zwecks, der Macht, die sich bestimmt, danach thätig ist, Weisheit ist. Der Mensch, das endliche Bewußtseyn, da ist der Geist in der Bestimmung der Endlichkeit; das Realisiren ist ein solches Setzen des Begriffs, welches unterschieden ist von der Weise des absoluten Begriffs, damit ist es Weise der Endlichkeit, die

aber geistig zugleich ist. Der Geist ist nur für den Geist, er ist hier als Selbstbewußtseyn bestimmt, das Andere, worin er sich realisirt, ist der endliche Geist, darin ist er zugleich Selbstbewußtseyn. Dieser Boden oder die allgemeine Realität ist selbst ein Geistiges, es muß ein Boden seyn, worin der Geist zugleich für sich selbst ist. Der Mensch wird damit als wesentlicher Zweck gesetzt, als Boden der göttlichen Macht, Weisheit.

Endlich ist der Mensch damit in einem affirmativen Verhältniß zu seinem Gott, denn die Grundbestimmung ist, daß er Selbstbewußtseyn ist. Der Mensch, diese Seite der Realität hat also Selbstbewußtseyn, ist Bewußtseyn vom absoluten Wesen als des Seinigen, es ist damit die Freiheit des Bewußtseyns in Gott gesetzt, der Mensch ist darin bei sich selbst. Dieß Moment des Selbstbewußtseyns ist wesentlich, es ist Grundbestimmung, aber noch nicht die ganze Ausfüllung des Verhältnisses. Der Mensch ist damit für sich als Selbstzweck, sein Bewußtseyn ist in Gott frei, ist gerechtfertigt in Gott, wesentlich für sich und auf Gott gerichtet. Dieß ist das Allgemeine, die näheren Formen sind nun die besonderen Religionen, die der Erhabenheit, der Schönheit und der Zweckmäßigkeit.

C. Eintheilung.

Wir haben auf der einen Seite Macht an sich und abstrakte Weisheit, auf der anderen zufälligen Endzweck. Beides ist vereinigt, die Weisheit ist unbeschränkt, aber deswegen unbestimmt und deshalb ist der Zweck als realer zufällig, endlich. Die Vermittelung beider Seiten zur konkreten Einheit, so, daß der Begriff der Weisheit selbst der Inhalt ihres Zwecks ist, macht schon den Uebergang zu einer höheren Stufe. Die Hauptbestimmung ist hier, welches ist die Weisheit, was ist der Zweck, ein Zweck, der ungleich der Macht ist.

a. Die Subjektivität, die Macht haben kann, ist unsinnlich; das Natürliche, Unmittelbare ist darin negirt, sie ist nur für den Geist, den Gedanken. Diese für sich seyende Macht ist

wesentlich Einer. Das, was wir Realität geheißen haben, ist nur Gesetztes, Negirtes, geht in das Fürsichseyn zusammen, da ist kein Vieles, kein Eins und das Andere. So ist er Einer, schlechthin ausschließend, nicht einen Anderen neben ihm habend, nichts neben sich duldend, was Selbstständigkeit hätte. Dieser Eine ist die Weisheit von Allem, Alles ist durch ihn gesetzt, aber für ihn nur ein Aeußerliches, Accidentelles, dieß ist die Erhabenheit des Einen, dieser Macht und weisen Macht. Indem sie sich anderer Seits Daseyn giebt, Selbstbewußtseyn, als Seyn für Anderes ist, so ist der Zweck auch nur einer, aber ein beschränkter, der durch die Verschiedenheit noch nicht bestimmt ist und so ein unendlich beschränkter Zweck ist. Beides korrespondirt mit einander, die Unendlichkeit der Macht und die Beschränktheit des wirklichen Zwecks, einer Seits Erhabenheit und anderer Seits das Gegentheil, unendliche Beschränktheit, Befangenheit. Dieß ist die erste Form in Ansehung des Zwecks. Das Eine hat Unendliches neben sich, aber mit der Prätension, das Eine zu seyn.

In Ansehung des Verhältnisses der Natur und des Geistes ist die Religion der Erhabenheit dieß, daß das Sinnliche, Endliche, Natürliche, geistig und physikalisch Natürliche noch nicht aufgenommen, verklärt ist in der freien Subjektivität. Die Bestimmung ist, daß die freie Subjektivität erhoben ist in die Reinheit des Gedankens, eine Form, die dem Inhalt angemessener ist, als das Sinnliche. Da wird das Natürliche beherrscht von dieser freien Subjektivität, in der das Andere nur Ideelles ist, kein wahrhaftes Bestehen gegen die freie Subjektivität hat. Der Geist ist sich erhebend, erhoben über die Natürlichkeit, Endlichkeit; dieß ist die Religion der Erhabenheit.

b. Die andere Bestimmung ist, daß das Natürliche, Endliche verklärt ist im Geiste, in der Freiheit des Geistes; seine Verklärung besteht darin, daß es Zeichen ist des Geistigen, wobei in dieser Verklärung des physisch- oder geistig-Natürlichen

das Natürliche selbst als Endliches gegenübersteht, als andere Seite zu jener Wesentlichkeit, jenem Substantiellen, dem Gott. Dieser ist freie Subjektivität, an der das Endliche nur als Zeichen gesetzt ist, indem er, der Geist, erscheint. Das ist die Weise der präsenten Individualität, der Schönheit. In Betracht der Zweckbestimmung ist diese Weise dieß, daß der Zweck nicht nur einer sey, daß es viele Zwecke werden, der unendlich beschränkte Zweck erhoben werde zu realen. Hier ist der reale Zweck nicht mehr ausschließend, läßt vieles neben sich gelten, die Heiterkeit, Toleranz des Zwecks sind geistige Bestimmungen, sind selbst bestimmt. Es sind vielerlei Subjekte, die nebeneinander gelten, viele Einheiten, auf die die daseyende Welt, die Mittel sich beziehen, damit ist die Freundlichkeit des Subjekts mit dem Daseyn gesetzt. Weil es viele besondere Zwecke sind, so verschmäht die Vielheit nicht, sich darzustellen im unmittelbaren Daseyn. Die Vielheit, die Art hat Allgemeinheit in sich. Der Zweck läßt Arten neben sich gelten, ist mit der Besonderheit befreundet, und stellt sich darin dar, als besonderer Zweck läßt er auch das Mittel neben sich gelten, erscheint darin. Hiermit tritt die Bestimmung der Schönheit ein. Schönheit ist Zweck an sich selbst, der sich befreundet mit dem unmittelbaren Daseyn, sich so geltend macht. Die Macht ist selbstlose Subjektivität, die hier nicht mehr Macht ist, darüber schwebt das Allgemeine als subjektslose Macht, weisheitslos, unbestimmt in sich, dieß ist denn das Fatum, die kalte Nothwendigkeit, die über dem Schönen schwebt.

c. Das Dritte ist gleichfalls endlicher besonderer Zweck, der sich in seiner Besonderheit der Allgemeinheit einbildet, erweitert zum allgemeinen und sich so mit der Besonderheit erfüllt. Allgemeinheit, die zugleich empirisch äußerlich ist, nicht die wahrhafte des Begriffs, sondern die die Welt, die Völker erfassend sie zur Allgemeinheit erweitert, die Bestimmtheit zu-

gleich verliert, die kalte, absolute, abstrakte Macht zum Zwecke hat und an sich zwecklos ist.

In der äußeren Existenz sind diese drei Momente, die jüdische, griechische und römische Religion. Die Macht als Subjektivität bestimmt sich als Weisheit nach einem Zweck, dieser ist zuerst noch unbestimmt, es werden besondere Zwecke und endlich ein empirisch allgemeiner Zweck.

Diese Religionen entsprechen in umgekehrter Folge den vorhergehenden. Die jüdische Religion entspricht der persischen, der Unterschied in beiden ist dieser, daß auf diesem Standpunkte die Bestimmtheit das Innere ist, das Wesen selbst ist der Zweck der Selbstbestimmung, in den vorhergehenden Religionen war die Bestimmtheit eine natürliche Weise, in der persischen war es das Licht, dieß selbst allgemeine, einfache, physikalische, dieß war denn das letzte beim Ausgang vom Natürlichen, welches in eine dem Gedanken gleiche Einheit zusammengefaßt wurde, hier ist die Besonderheit einfach abstrakter Zweck, Macht, die nur Weisheit überhaupt ist. Auf dem zweiten Standpunkte, in der griechischen Religion haben wir viele besondere Zwecke und eine Macht über ihnen; in der indischen Religion sind so die vielen Naturrealitäten und über diese der Brahm das Sich-selbstdenken. Auf dem dritten haben wir einen empirisch allgemeinen Zweck, welcher selbst das selbstlose, alles zertrümmernde Schicksal ist, nicht wahrhafte Subjektivität, diesem entsprechend haben wir die Macht als einzelnes empirisches Selbstbewußtseyn. Ebenso hat sich uns im Chinesischen Ein Individuum als das schlechthin Allgemeine, alles Bestimmende, als der Gott, dargestellt. Die erste Weise der Natürlichkeit ist das Selbstbewußtseyn, einzeln, natürlich, das Natürliche als einzelnes ist das, was als Selbstbewußtseyn vorhanden, bestimmt ist. Es ist also hier eine umgekehrte Ordnung wie in der Naturreligion. Das Erste ist jetzt das Subjekt, der in sich konkrete Gedanke, einfache Bestimmtheit, die wir dann entwickeln; dort war natürliches, man-

nigfaches Daseyn das Erste, das sich in die einfache Natürlichkeit des Lichts zurückzog.

I.
Die Religion der Erhabenheit.

Das Gemeinsame in dieser Sphäre ist diese Idealität des Natürlichen, daß es dem Geistigen unterworfen ist, daß der Gott gewußt wird als Geist für sich, zunächst als Geist, dessen Bestimmungen vernünftig, sittlich sind. Aber dieser Gott hat noch einen besonderen Inhalt. Die Nothwendigkeit der Erhebung zur Religion der Erhabenheit liegt darin, daß die besonderen geistigen und sittlichen Mächte zusammengefaßt werden aus der Besonderheit in Eine geistige Einheit. Die Wahrheit des Besonderen ist die allgemeine Einheit, die Subjektivität ist konkret in sich, insofern sie das Besondere in sich hat, aber dieses so in sich hat, daß sie wesentlich als Subjektivität ist.

Für diese Vernünftigkeit, die als Subjektivität ist und zwar ihrem Inhalt nach als allgemeine, ihrer Form nach frei — für die reine Subjektivität ist der Boden der reine Gedanke. Diese reine Subjektivität ist dem Natürlichen entnommen, damit dem Sinnlichen, es sey in äußerlicher Sinnlichkeit oder die sinnliche Vorstellung. Es ist die geistige subjektive Einheit und diese verdient erst für uns den Namen Gottes.

Diese subjektive Einheit ist nicht die Substanz, sondern die subjektive Einheit; sie ist absolute Macht, das Natürliche nur ein Gesetztes, Ideelles, nicht selbstständig. Erscheinend ist sie nicht in natürlichem Material, sondern im Gedanken, der Gedanke ist die Weise ihres Daseyns, Erscheinens.

Absolute Macht ist auch im Indischen, aber die Hauptsache ist, daß sie konkret in sich bestimmt sey — so ist sie die absolute Weisheit. Die vernünftigen Bestimmungen der Freiheit, die sittlichen Bestimmungen vereint in Eine Bestimmung, Einen

Zweck, — so ist Bestimmung dieser Subjektivität die Heiligkeit. Die Sittlichkeit bestimmt sich so als Heiligkeit.

Die höhere Wahrheit der Subjektivität Gottes ist nicht die schöne, wo der Gehalt, der absolute Inhalt in Besonderheiten auseinander gelegt ist — ein Verhältniß, wie von Thier zu Mensch; — die Thiere haben besonderen Charakter, der Charakter der Allgemeinheit ist der menschliche — sittliche Vernünftigkeit der Freiheit und die für sich selbst seyende Einheit dieser Vernünftigkeit ist die wahrhafte Subjektivität, sich in sich bestimmende Subjektivität. Das ist die Weisheit und Heiligkeit. Der Inhalt der griechischen Götter, die sittlichen Mächte sind nicht heilig, weil sie besondere, beschränkte sind.

A. Die Bestimmungen des Begriffs.

a. Allgemeine Bestimmung.

Das Absolute, Gott ist bestimmt als die Eine Subjektivität, reine Subjektivität, eben damit in sich allgemeine, oder umgekehrt: diese Subjektivität, die in sich die allgemeine ist, ist schlechthin nur Eine. Es ist die Einheit Gottes, daß das Bewußtseyn von Gott als Einem ist. Es ist nicht darum zu thun, daß an sich die Einheit aufgezeigt werde, daß die Einheit zu Grunde liege, wie in der indisch-chinesischen Religion; aber da ist Gott nicht als unendliche Subjektivität gesetzt, wenn seine Einheit nur an sich ist, und sie wird nicht gewußt, ist nicht fürs Bewußtseyn als Subjektivität. Gott ist hier nicht gewußt als Einer, auch nicht als Eines, wie im Pantheismus. Es verschwindet so die unmittelbar natürliche Weise, wie sie noch in der parsischen Religion als Licht gesetzt ist. Die Religion ist als die des Geistes, aber nur in ihrer Grundlage, nur auf ihrem eigenthümlichen Boden, dem des Gedankens, gesetzt. Diese Einheit Gottes enthält in sich Eine, damit absolute Macht, und in dieser ist alle Aeußerlichkeit, damit die Sinnlichkeit, sinnliche Gestaltung, Bild aufgehoben. Gott ist hier gestaltlos, nicht nach

äußerlicher sinnlicher Gestalt; bildlos, er ist nicht für die sinnliche Vorstellung, sondern er ist nur für den Gedanken.

Gott ist bestimmt als absolute Macht, die Weisheit ist. Die Macht als Weisheit ist zuerst in sich reflektirt als Subjekt, diese Reflexion in sich, diese Selbstbestimmung der Macht ist die ganz abstrakte allgemeine Selbstbestimmung, die sich in sich noch nicht besondert, die Bestimmtheit ist nur Bestimmtheit überhaupt. Diese in sich ununterschiedene Subjektivität macht, daß Gott bestimmt ist als Einer. Alle Besonderung ist darin untergegangen. Darin liegt, daß die natürlichen Dinge, die Bestimmten, als Welt Besonderten nicht mehr für sich gelten in ihrer Unmittelbarkeit. Die Selbstständigkeit ist nur Einer, alles Andere ist nur Gesetztes, ein von dem Einen Abgehaltenes, denn es ist abstrakte Subjektivität, alles Andere ist unselbstständig gegen den Einen. Das Weitere ist die Bestimmung seines Zwecks. Einer Seits ist er selbst sich der Zweck, er ist Weisheit, in dieser Bestimmung ist gefordert, daß sie der Macht gleich sey, aber er ist sich nur allgemeiner Zweck, oder die Wahrheit ist nur abstrakt, heißt nun Weisheit. Aber sie muß realisirt werden und so muß die Weise der Besonderheit an ihr seyn. Diese Besonderung ist die erste unmittelbare und daher von ganz beschränktem einzelnen Inhalt.

Aber die Bestimmtheit muß nicht nur im Begriff bleiben, sondern auch Form der Realität erhalten; diese Form ist erst die unmittelbare; der Zweck Gottes ist deswegen nur die erste Realität und daher ganz einzelner Zweck. Das Weitere ist, daß der Zweck, die Bestimmung, an ihrer Seite erhoben wird in die konkrete Allgemeinheit. Wir haben wohl hier reine Subjektivität auf einer Seite, aber die Bestimmtheit ist hier noch nicht gleich. Dieser erste Zweck ist also beschränkt, aber es ist der Mensch, das Selbstbewußtseyn der Boden. Der Zweck muß als göttlicher Zweck in sich und an sich allgemein seyn, die Allgemeinheit in sich enthalten. Der Zweck ist so nur menschlich

und noch natürlich die Familie, die sich zur Nation erweitert. Eine bestimmte Nation wird hier Zweck der Weisheit.

Uns erscheint geläufig, nicht auffallend und wichtig, daß Gott so als Einer bestimmt ist, weil wir an diese Vorstellung gewöhnt sind. Sie ist auch formell, aber sie ist unendlich wichtig und es ist nicht zu verwundern, daß das jüdische Volk sich dieß so hoch angerechnet hat, denn daß Gott Einer ist, ist die Wurzel der Subjektivität, der intellektuellen Welt, der Weg zur Wahrheit. Es liegt darin die Bestimmung der absoluten Wahrheit, es ist noch nicht Wahrheit als Wahrheit, denn dazu gehört Entwickelung, aber es ist der Anfang der Wahrheit. Der Eine ist reine Macht, alles Besondere ist darin als negativ gesetzt, als ihm nicht angehörig, als seiner unangemessen, unwürdig. In der Naturreligion haben wir die Seite der Bestimmung gesehen als natürliche Existenz, als Licht rc. dieß Selbstbewußtseyn in dieser vielfachen Weise; in der unendlichen Macht ist dagegen alle diese Aeußerlichkeit vernichtet. Es ist also ein gestalt- und bildloses Wesen, nach außen nicht im natürlichen Daseyn, nicht für das Andere, nur für den Gedanken, den Geist. Diese erste Bestimmung des Einen ist diese formelle Einheitsbestimmung, die der Grund ist, Gott als Geist zu fassen, das Selbstbewußtseyn, es ist die Wurzel seines konkreten, wahrhaften Inhalts.

b. Die Bestimmung der göttlichen Besonderung. Erste Bestimmung.

In dem göttlichen Urtheil: Gott ist die Weisheit, ist enthalten sein sich Bestimmen, sein Urtheilen, näher damit sein Erschaffen. Der Geist ist schlechthin sich in sich vermittelnd, das Thätige; diese Thätigkeit ist ein von sich Unterscheiden, Urtheilen (ursprüngliche Theilung); die Welt ist das vom Geist Gesetzte, sie ist gemacht aus ihrem Nichts; das Negative der Welt aber ist das Affirmative, der Schöpfer; in ihm ist das Nichts das Natürliche; in ihrem Nichts ist also die Welt ent-

standen aus der absoluten Fülle der Macht des Guten; sie ist aus dem Nichts ihrer selbst geschaffen, welches (ihr Andere) Gott ist. Die Weisheit ist, daß Zweck in ihr, sie bestimmend ist; aber diese Subjektivität ist die erste, darum ist sie zunächst noch abstrakt, darum die Besonderung Gottes noch nicht gesetzt als in ihm selbst, sondern das Urtheil ist so, daß er setzt und dieß Gesetzte, Bestimmte ist zunächst in Form eines unmittelbar Anderen. Das Höhere ist freilich das Schaffen Gottes in sich selbst, daß er in sich Anfang und Ende ist und somit das Moment der Bewegung, die hier noch außer ihn fällt, in sich selbst, in seiner Innerlichkeit hat.

Wenn die Weisheit nicht abstrakt wäre, sondern sie konkret ist, Gott das Selbstbestimmen seiner so, daß Gott sich in sich selbst schafft, und das Erschaffene in sich erhält, so, daß es erzeugt ist und gewußt wird als in ihm selbst enthalten bleibend, als sein Sohn, so würde Gott als konkreter Gott, wahrhaft als Geist gewußt.

Da aber die Weisheit noch abstrakt ist, ist das Urtheil, das Gesetzte ein Seyendes, aber auch nur als Form, und äußerliches Thun an einem vom Subjekt zu überwindenden Material: denn Gott schafft absolut aus Nichts. Nur Er ist das Seyn, das positive. Aber er ist zugleich das Setzen seiner Macht. Die Nothwendigkeit, daß Gott Setzen seiner Macht sey, ist die Geburtsstätte alles Erschaffenen. Diese Nothwendigkeit ist das Material, woraus Gott schafft; dieses ist Gott selbst, er schafft daher aus nichts Materiellem; denn er ist das Selbst und nicht das Unmittelbare, Materielle. Er ist nicht Einer gegen ein anderes schon Vorhandenes, sondern das Andere ist er selbst als die Bestimmtheit, die aber, weil er nur Einer ist, außer ihm fällt, als seine negative Bewegung. Das Setzen der Natur fällt nothwendig in den Begriff des geistigen Lebens, des Selbstes und ist das Fallen von der Intelligenz in den Schlaf. Gott ist Schöpfer der Welt; sie ist ein Unmittelbares, aber so,

daß dieses Unmittelbare nur ein Vermitteltes ist, die Welt nur Geschöpf.

Das Schaffen Gottes ist sehr unterschieden vom Hervorgehen, oder davon, daß die Welt hervorging aus Gott. Alle Völker haben Theogonien oder, was damit zusammenfällt, Kosmogonien: in diesen ist die Grundkategorie immer das Hervorgehen, nicht das Geschaffenwerden. Aus Brahma gehen die Götter hervor, in den Kosmogonien sind die höchsten, geistigen Götter zuletzt hervorgegangen, die letzten. Diese schlechte Kategorie des Hervorgehens verschwindet jetzt, denn das Gute, die absolute Macht, ist Subjekt.

Dieses Hervorgehen ist nicht das Verhältniß des Geschaffenen: das Hervorgegangene ist das Existirende, Wirkliche so, daß der Grund, aus dem es hervorging, als das aufgehobene Unwesentliche gesetzt ist, das Hervorgegangene nicht als Geschöpf, sondern als Selbstständiges, nicht als Solches, das nicht in ihm selbstständig ist: es ist wohl, hat Seyn, aber nicht Selbstständigkeit.

Das also ist die Form der göttlichen Selbstbestimmung, die Weise der Besonderung. Sie kann nicht fehlen, Weisheit ist in der Idee nothwendig. Aber es ist keine Besonderung Gottes in sich selbst, denn sonst würde Gott als Geist gewußt. Hier ist nur eine Seite, die der Bestimmung Gottes, nicht eine Seite in sich selbst. Diese Besonderung ist zunächst das göttliche Bestimmen überhaupt und so die Schöpfung. Dieß Setzen ist nicht transitorisch, sondern das Hervorgegangene behält den Charakter Gesetztes zu seyn, Geschöpf. Damit ist ihm der Stempel aufgedrückt, nicht selbstständig zu seyn, dieß ist die Grundbestimmung, die ihm bleibt, weil Gott als Subjekt, als unendliche Macht ist. Da ist die Macht nur für einen und damit das Besondere nur ein Negatives, Gesetztes gegen das Subjekt.

Zweite Bestimmung.

Diese ist, daß Gott ein vorausgesetztes Subjekt ist. Sonst ist es eine unbestimmte Vorstellung, bei der man leicht an das mechanische, technische Produciren der Menschen erinnert wird, welche Vorstellung man von sich abhalten muß. Gott ist das Erste, seine Schöpfung ist ewige Schöpfung, worin er nicht das Resultat, sondern das Anfangende ist. Höher, nämlich als Geist, ist er das sich selbst Erschaffende, nicht hervortretend aus sich selbst und so auch das Resultat, hier ist jedoch Gott noch nicht als Geist gefaßt. Menschlich technisches Produciren ist äußerlich, das Subjekt, das Erste wird thätig und tritt an Anderes und erhält damit ein äußeres Verhältniß zu dem Material, was verarbeitet wird, was Widerstand leistet und das zu überwinden ist; beide sind als Gegenstände einer gegen den anderen vorhanden. Gott dagegen erschafft absolut aus Nichts, da ist nichts, was gegen das Andere, gegen ihn voraus wäre.

Die Produktion also, worin er Subjekt ist, ist anschauende, unendliche Thätigkeit. Beim menschlichen Produciren bin ich Bewußtseyn, habe einen Zweck und weiß ihn, und habe dann auch ein Material, von dem ich weiß, ich bin so in einem Verhältniß zu einem Anderen, hingegen die anschauende Producirung, die Producirung der Natur fällt in den Begriff der Lebendigkeit, sie ist ein inneres Thun, innere Thätigkeit, die nicht ist gegen ein Vorhandenes; es ist Lebendigkeit, ewiges Erzeugen der Natur, und diese ist überhaupt ein Gesetztes, ein Geschaffenes.

Gott ist gegen die Welt, die Totalität seines Bestimmtseyns, seiner Negation, die Totalität des unmittelbaren Seyns — das Vorausgesetzte, das Subjekt, welches absolut Erstes bleibt. Hier ist die Grundbestimmung Gottes sich auf sich beziehende Subjektivität, als in sich seyende, bleibende Subjektivität ist sie die erste.

Das Hervorgegangenseyn der griechischen Götter, die das Geistige sind, gehört zu ihrer Endlichkeit. Das ist ihre Bedingt=

heit, wonach sie ihre Natur voraussetzen, wie beim endlichen Geist die Natur vorausgesetzt ist.

Diese Subjektivität aber ist das absolut Erste, Anfangende, die Bedingtheit aufgehoben, aber nur das Anfangende, nicht so, daß diese Subjektivität auch als Resultat bestimmt wäre und als konkreter Geist.

Wäre das vom absoluten Subjekt Erschaffene es selbst, so wäre in diesem Unterschied der Unterschied ebenso aufgehoben, das letzte Subjekt wäre das erste, das sich resultirende. Diese Bestimmung haben wir noch nicht, nur diese, daß dieses absolute Subjekt das schlechthin Anfangende, Erste ist.

Dritte Bestimmung Gottes in Beziehung auf die Welt.

Dieses ist, was wir Eigenschaften Gottes heißen. Diese sind seine Bestimmtheit, d. h. indem wir so die Besonderung Gottes sahen, das sich Bestimmen Gottes und dieses sich Bestimmen Gottes sahen als Erschaffen der Welt, das Bestimmte als seyende Welt: so ist damit gesetzt eine Beziehung Gottes auf die Welt, oder die Eigenschaften sind das Bestimmte selbst, aber gewußt im Begriff Gottes.

Das Eine ist das Bestimmte, gewußt als seyend, als nicht gehörend in Gott; das Andere ist Bestimmtseyn Gottes als Bestimmtheit Gottes; das sind, was man Beziehungen Gottes auf die Welt heißt, und es ist ein schlechter Ausdruck, daß wir nur von dieser Beziehung Gottes auf die Welt, nicht von ihm selbst wissen. Eben das ist seine eigene Bestimmtheit, damit seine eigenen Eigenschaften.

Schon nach der äußerlichen, sinnlichen Vorstellung ist Etwas und Etwas ist für sich, davon sind unterschieden seine Beziehung auf Anderes, seine Eigenschaften, aber diese machen eben seine eigenthümliche Natur aus. Die Art der Beziehung des Menschen auf die anderen, das ist seine Natur. Die Säure ist Nichts, als diese Art und Weise der Beziehung der Säure

auf die Basis, das ist die Natur der Säure selbst: erkennt man die Beziehung eines Gegenstandes, so erkennt man die Natur des Gegenstandes selbst.

Das sind also schlechte Unterschiede, die sogleich zusammenfallen als Produkt eines Verstandes, der sie nicht kennt, nicht weiß, was er hat an diesen Unterschieden. Diese Bestimmtheit als Aeußeres, Unmittelbares, als Bestimmtheit Gottes selbst ist seine absolute Macht, die Weisheit ist, deren nähere Momente als die Güte und Gerechtigkeit erkannt sind.

Die Güte ist, daß die Welt ist; das Seyn kommt ihr nicht zu, das Seyn ist hier herabgesetzt zu einem Moment, und ist nur ein Gesetztseyn, Erschaffenseyn. Dieses Ur-theilen ist die ewige Güte Gottes: das Unterschiedene hat kein Recht zu seyn, es ist außer dem Einen, ein Mannigfaltiges und dadurch ein Beschränktes, Endliches, dessen Bestimmung ist, nicht zu seyn; daß es aber ist, das ist die Güte Gottes; als Gesetztes vergeht es aber auch, ist nur Erscheinung. Das Seyn, das wahrhaft Wirkliche ist nur Gott; das Seyn außereinander, außer Gott, da sind keine Ansprüche — diese Entäußerung seiner, daß er sich von sich selbst entläßt, seinen Inhalt auch frei läßt, diese Bestimmtheit von der absoluten Subjektivität.

Gott kann nur im wahrhaften Sinne Schöpfer seyn als unendliche Subjektivität, so ist er frei, so kann seine Bestimmtheit, sein sich selbst Bestimmen frei entlassen werden, nur das Freie kann seine Bestimmungen als Freies sich gegenüber haben, als Freies entlassen. Dieses Auseinandergehen, dessen Totalität die Welt ist, dieses Seyn ist die Güte.

Die Manifestation der Nichtigkeit, Idealität dieses Endlichen, daß das Seyn nicht wahrhafte Selbstständigkeit ist, diese Manifestation als Macht ist die Gerechtigkeit: darin wird den endlichen Dingen ihr Recht angethan. Güte und Gerechtigkeit sind nicht Momente der Substanz: in der Substanz sind

diese Bestimmungen als seyend, ebenso unmittelbar als nicht seyend — als werdend.

Hier ist das Eine nicht als Substanz, sondern als der Eine, als Subjekt, hier ist Bestimmung des Zwecks, eigene Bestimmtheit des Begriffs: die Welt soll seyn, ebenso soll sie sich umwandeln, vergehen. Da ist die Gerechtigkeit als Bestimmung des Zwecks, als Subjekt, in seinem sich Unterscheiden von diesen seinen Bestimmungen, dieser seiner Welt.

Es sind dieß nun wohl Bestimmungen des Begriffs selbst, aber das Subjekt, welches sie hat, hat seine Natur nicht darin, die Grundbestimmungen sind der Eine und die Macht, der Begriff, die innerste Natur des Subjekts ist noch unabhängig gesetzt von den Eigenschaften. Wenn sie ihm in der That angehörten, so wären sie selbst Totalität, denn der Begriff ist die absolute Güte, er theilt sich selbst seine Bestimmungen mit. Erst wenn sie Totalität sind, so ist der Begriff als Idee gesetzt. Dazu, daß sie dem Begriff angehören, gehört, daß sie selbst der ganze Begriff wären und so wäre er erst wahrhaft real, da wäre der Begriff aber Idee und das Subjekt als Geist gesetzt, in welchem Güte und Gerechtigkeit Totalitäten wären.

Die Gerechtigkeit ist das Moment der Negation, d. h. daß die Nichtigkeit offenbar werde, diese Gerechtigkeit ist so eine Bestimmung, wie am Siwa das Entstehen und Vergehen, es ist nur die Seite des Processes überhaupt, die Seite des Zufälligen, dessen Nichtigkeit manifestirt wird. Es ist nicht die Negation als unendliche Rückkehr in sich, was Bestimmung des Geistes wäre, sondern die Negation ist nur Gerechtigkeit.

c. Die Form der Welt.

Die Welt ist jetzt prosaisch, wesentlich als eine Sammlung von Dingen vorhanden. Im Orient und besonders am griechischen Gott wird man erfreut durch die Freundlichkeit und das Verhältniß zur Natur und zum Göttlichen, daß, indem der Mensch sich zur Natur verhält, er sich zum Göttlichen verhält;

seine Freigebigkeit begeistet das Natürliche, macht es zum Göttlichen, beseelt es. —

Diese Einheit des Göttlichen und Natürlichen, Identität des Ideellen und Reellen ist eine abstrakte Bestimmung: die wahre Identität ist die, welche in der unendlichen Subjektivität ist, die gefaßt wird nicht als Neutralisation, gegenseitige Abstumpfung, sondern als unendliche Subjektivität. Indem die unendliche Subjektivität sich bestimmt und ihre Bestimmungen als Welt frei entläßt, sind sie Dinge, unselbstständige, wie sie wahrhaft sind, nicht Götter, sondern Naturgegenstände.

Diese besondern sittlichen Mächte, welche die obern Götter wesentlich sind, haben Selbstständigkeit nur der Form nach, weil der Inhalt unselbstständig ist als besonderer. Das ist eine falsche Form: die unselbstständigen Dinge, die unmittelbar sind, ihr Seyn wird nur gewußt als etwas Formelles, ein Unselbstständiges, dem so Seyn zukommt, nicht als absolutes, göttliches Seyn, sondern als abstraktes Seyn, als einseitiges, und indem ihm die Bestimmung des abstrakten Seyns zukommt, kommen ihm die Kategorien des Seyns zu, und als endlichen die Verstandeskategorien.

Sie sind prosaische Dinge, wie die Welt für uns ist, äußerliche Dinge im mannigfachen Zusammenhang des Verstandes, von Grund und Folge, Qualität, Quantität, nach allen diesen Kategorien des Verstandes. Hier nun ist, was wir natürlichen, verständigen Zusammenhang nennen; hier ist auch erst gegen den natürlichen Zusammenhang der Dinge, daß die Bestimmung „Wunder" vorkommen kann.

In frühern Religionen giebt es kein Wunder: in der indischen ist Alles schon verrückt von Haus aus. Erst im Gegensatz gegen die Ordnung der Natur, die Naturgesetze, Gesetzlichkeit der Natur, wenn diese Gesetze auch nicht erkannt werden, sondern nur ein Bewußtseyn ist eines natürlichen Zusammen-

hangs, erst da tritt die Bestimmung von Wunder ein, was vorgestellt wird so, daß Gott an einem Einzelnen sich manifestirt.

Das wahrhafte Wunder in der Natur ist die Erscheinung des Geistes, und die wahrhafte Erscheinung des Geistes ist in gründlicher Weise der Geist des Menschen und sein Bewußtseyn der Welt.

Das ist relativ ein Wunder, daß in dieser Zerstreuung, zufälligen Mannigfaltigkeit durchaus Gesetzmäßigkeit, Vernunft ist. Die Welt erscheint in dieser Religion als endliche Dinge, die auf natürliche Weise auf einander wirken, in verständigem Zusammenhange stehen.

Das Wunder wird gefaßt als zufällige Manifestation Gottes: die wahrhafte Manifestation Gottes an die Welt ist die absolute, ewige, und die Art und Weise dieser Manifestation, die Form derselben erscheint als die Erhabenheit. Darum ist das die Religion der Erhabenheit, bei der wir stehen.

Das endliche Subjekt in sich kann man nicht erhaben nennen; das Subjekt hier ist das absolute, an und für sich, es ist heilig. Die Erhabenheit ist erst die Erscheinung, Beziehung dieses Subjekts auf die Welt, daß diese als Manifestation dieses Subjekts gefaßt wird, aber als Manifestation, die nicht affirmativ ist oder die, indem sie affirmativ zwar ist, doch den Hauptcharakter hat, daß das Natürliche, Weltliche negirt wird als ein Unangemessenes und als solches gewußt.

Es ist die Erscheinung, Manifestation Gottes in der Welt so, daß dieses Erscheinen sich zugleich zeigt als erhaben über diese Erscheinung in der Realität. In der Religion der Schönheit ist Versöhnung der Bedeutung mit dem Material, der sinnlichen Weise, dem Seyn für Anderes. Das Geistige erscheint ganz in dieser äußerlichen Weise, diese ist ein Zeichen des Innern, und dieses Innere wird ganz erkannt in seiner Aeußerlichkeit.

Die Erhabenheit hingegen vertilgt zugleich den Stoff, das

Material, an dem das Erhabene erscheint, es wird ausdrücklich als unangemessen zugleich gewußt, es ist nicht bewußtlose Unangemessenheit; diese ist im Grotesken, Wilden des Indischen; das ist keine Erhabenheit, sondern dieß, daß diese Unangemessenheit zugleich gesetzt ist darin.

Gott ist das Eine für sich, die Eine Macht, als in sich bestimmt der Weise. Er manifestirt sich in der Natur, aber auf erhabene Weise; die natürliche Welt ist nur ein Gesetztes, Beschränktes, nur Manifestation des Einen so, daß Gott zugleich über dieser Manifestation ist, zugleich in ihr sich von ihr unterscheidet und nicht, wie in der Religion der Schönheit an dieser Aeußerlichkeit sein Fürsichseyn, wesentliches Daseyn hat.

Die Natur der natürlichen Dinge ist hier entgöttert, sie sind Unselbstständigkeiten in ihnen selbst. Es kann nun scheinen, als ob es zu bedauern wäre, daß die Natur in einer Religion entgöttert sey, die Bestimmung der Gottlosigkeit erhält; man preist dagegen die Einheit des Ideellen und Reellen, die Einheit der Natur mit Gott, wo die natürlichen Dinge als selbstständig göttlich frei bestimmt betrachtet werden, man nennt dies Identität der Idealität und Realität. Sie ist wohlfeil, sie ist allenthalben, die Hauptsache ist die weitere Bestimmung dieser Identität und die wahrhafte ist nur in dem Geistigen, in dem sich selbst real bestimmenden Gott, daß die Momente seines Begriffs zugleich selbst sind als Totalität. Die natürlichen Dinge sind nach ihrer Einzelnheit in der That an sich, in ihrem Begriff äußerlich gegen den Geist, gegen den Begriff, und so ist der Geist als endlicher selbst diese Lebendigkeit. Lebendigkeit ist wesentlich ein Inneres, aber jene Totalität, so weit sie nur Leben ist, ist äußerlich gegen die absolute Innerlichkeit des Geistes, das abstrakte Selbstbewußtseyn ist eben so. Die natürlichen Dinge, der Kreis der endlichen Dinge, selbst abstraktes Seyn, ist seiner Natur nach ein an ihm selbst Aeußerliches. Diese Bestimmung der Aeußerlichkeit erhalten die Dinge hier

auf dieser Stufe, sie sind dem Begriff nach gesetzt in ihrer Wahrheit. Wenn man diese Stellung der Natur bedauert, so muß man zugeben, daß die schöne Vereinigung von Natur und Gott nur für die Phantasie gilt, nicht für die Vernunft. Denen, die noch so schlecht von der Entgötterung sprechen und jene Identität preisen, wird es doch gewiß sehr schwer oder unmöglich, an einen Ganga, eine Kuh, einen Affen, ein Meer ꝛc. als Gott zu glauben. Hier ist vielmehr der Grund gelegt zu einer verständigen Betrachtung der Dinge und ihres Zusammenhanges.

Die Erhabenheit ist die Idee, die sich äußerlich zur Manifestation bringt, so daß sie in der Erscheinung sich auch zeigt erhoben über die Erscheinung an der Realität, so daß diese zugleich auch als negirt gesetzt ist, so daß die erscheinende Idee erhoben ist über das, woran sie erscheint, so daß die Erscheinung ausgedrückt wird als unangemessen, und zwar ausdrücklich als unangemessen, nicht als bewußtlose Unangemessenheit.

In der Erhabenheit muß einer Seits der Inhalt, der Begriff nicht etwas höheres seyn als die Gestalt; wenn anderer Seits diese übertrieben wird, über ihr Maaß gesetzt wird, so ist auch nicht Erhabenheit; es muß nur das, was sich manifestirt, die Macht seyn über die Gestalt. In der indischen Religion sind die Bilder maaßlos, aber nicht erhaben, sondern Verzerrung, oder sie sind nicht verzerrt wie die Kuh und der Affe, die die ganze Naturmacht ausdrücken, aber die Bedeutung und die Gestalt sind sich unangemessen, aber nicht erhaben, sondern die Unangemessenheit ist der größte Mangel. Es muß also zugleich die Macht über die Gestalt gesetzt seyn.

Der Mensch im natürlichen Bewußtseyn kann natürliche Dinge vor sich haben, aber sein Geist ist solchem Inhalt unangemessen, das Umherschauen ist nichts erhabenes, sondern der Blick gen Himmel, der das Darüberhinaus ist. Diese Erhabenheit ist besonders der Charakter Gottes in Beziehung auf die natürlichen Dinge. Die Schriften des A. T. werden deshalb

gerühmt. „Gott sprach, es werde Licht und es ward Licht.“ Es ist dieß eine der erhabensten Stellen. Das Wort ist jedoch das Müheloseste, dieser Hauch ist hier zugleich das Licht, die Lichtwelt, die unendliche Ausgießung des Lichts, so wird das Licht herabgesetzt zu einem Worte, zu etwas so vorübergehendem. Es wird ferner vorgestellt, daß Gott den Wind und den Blitz zu Dienern und Boten gebraucht, die Natur ist so gehorchend. Es wird gesagt: „Von deinem Athem gehen die Welten hervor, vor deinem Dräuen fliehen sie, wenn du die Hand aufthust, so sind sie gesättigt, verhüllst du dein Angesicht, so erschrecken sie,“ „hältst du deinen Athem an, so vergehen sie zu Staub,“ „lässest du ihn aus, so entstehen sie wieder.“ Dieß ist die Erhabenheit, daß die Natur so ganz negirt, unterworfen, vorübergehend vorgestellt wird.

B. Der Zweck Gottes mit der Welt.

Erste Bestimmung.

Die Zweckbestimmung ist hier als die wesentliche, daß Gott weise ist, weise in der Natur überhaupt. Die Natur ist sein Geschöpf und er giebt darin seine Macht zu erkennen, aber nicht nur seine Macht, sondern auch seine Weisheit. Diese giebt sich kund in ihren Produkten durch zweckmäßige Einrichtung.

Diese, der Zweck ist mehr ein Unbestimmtes, Oberflächliches, mehr äußerliche Zweckmäßigkeit: „Du giebst dem Vieh sein Futter.“ Der wahrhafte Zweck und die wahrhafte Realisation des Zwecks fällt nicht in die Natur als solche, sondern wesentlich in das Bewußtseyn. Er manifestirt sich in der Natur, aber seine wesentliche Erscheinung ist im Bewußtseyn zu erscheinen, seinem Wiederschein, so, daß es im Selbstbewußtseyn wiederscheint, daß dieß sein Zweck sey, gewußt zu werden vom Bewußtseyn, und daß er dem Bewußtseyn Zweck sey.

Die Erhabenheit ist nur erst die Vorstellung der Macht, noch nicht die eines Zweckes. Der Zweck ist nicht nur das ne, sondern der Zweck Gottes überhaupt kann nur er selbst

seyn, daß sein Begriff ihm gegenständlich werde, er sich selbst in der Realisation habe. Dieß ist der allgemeine Zweck überhaupt. Wenn wir nun hier in Rücksicht auf die Welt, die Natur, diese als den Zweck Gottes betrachten wollen, so ist nur seine Macht darin manifestirt, nur sie wird ihm darin gegenständlich und die Weisheit ist noch ganz abstrakt. Wenn wir von einem Zweck sprechen, so muß er nicht bloß Macht seyn, muß Bestimmtheit überhaupt haben. Der Boden, wo er vorhanden seyn kann, ist der Geist überhaupt, indem nun Gott im Geist Zweck ist als Bewußtseyn, in dem ihm gegenüber gesetzten Geist, hier also im endlichen Geist als solchen, so ist darin seine Vorstellung, seine Anerkenntniß der Zweck. Gott hat gegenüber hier den endlichen Geist, das Andersseyn ist noch nicht gesetzt als absolut zurückgekehrt in sich selbst. Der endliche Geist ist wesentlich Bewußtseyn, Gott muß also Gegenstand des Bewußtseyns als des Wesens seyn, dieß ist, daß er anerkannt, gepriesen werde. Die Ehre Gottes ist zunächst sein Zweck. Die Reflexion Gottes ist im Bewußtseyn, er wird noch nicht erkannt, sondern nur anerkannt, dazu gehörte, daß er als Geist Unterschiede in sich gesetzt hätte, wenn er erkannt werden sollte, hier hat er noch die gesehenen abstrakten Bestimmungen.

So ist es hier eine wesentliche Bestimmung, daß die Religion als solche der Zweck ist, nämlich daß Gott gewußt werde im Selbstbewußtseyn, darin Gegenstand ist, affirmative Beziehung auf dasselbe hat. Er ist Gott als unendliche Macht und Subjektivität in sich; das zweite ist, daß er erscheint und zwar wesentlich in einem anderen Geiste, der als endlich ihm gegenüber ist, dieß ist das Anerkanntseyn, das Gepriesenwerden, die Ehre Gottes überhaupt.

Das Anerkennen und Preisen Gottes ist die Bestimmung, die hier eintritt, die Ehre Gottes, die allgemeine Ehre: nicht bloß das jüdische Volk, sondern die ganze Erde, alle Völker, Heiden sollen den Herren loben. Dieser Zweck, vom Bewußt-

seyn anerkannt, gewußt, verehrt zu werden, kann zunächst der theoretische Zweck genannt werden; der bestimmtere ist der praktische, der sich in der Welt und zwar in der geistigen realisirt.

Zweite Bestimmung.

Dieser wesentliche Zweck ist der sittliche Zweck, die Sittlichkeit, daß der Mensch, in dem, was er thut, das Gesetzliche, Rechte vor Augen habe; dieß Gesetzliche, Rechte ist das Göttliche, insofern es ein Weltliches, im endlichen Bewußtseyn ist, ist es ein Gesetztes von Gott.

Gott ist das Allgemeine; — der Mensch, der sich bestimmt, seinen Willen, ist der freie — damit der allgemeine Wille, nicht seine besondere Sittlichkeit, Rechtthun ist hier Grundbestimmung, der Wandel vor Gott, das Freiseyn von selbstsüchtigen Zwecken, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt.

Dieses Rechte thut der Mensch in Beziehung auf Gott, zur Ehre Gottes: dieses Rechte hat im Willen, im Innern seinen Sitz, und diesem Wollen in Rücksicht auf Gott gegenüber steht die Natürlichkeit des Daseyns, des Menschen, des Handelnden — dieses Gebrochenseyn, daß Gott für sich ist und die Natur ein Seyendes, aber Beherrschtes.

Im Menschengeist ist eben dieser Unterschied das Rechtthun als solches, ferner das natürliche Daseyn des Menschen; dieses ist aber ebenso ein durch das geistige Verhältniß des Willens Bestimmtes, als die Natur überhaupt ein Gesetztes ist vom absoluten Geist.

Das natürliche Daseyn des Menschen, seine äußerliche, weltliche Existenz ist in Beziehung gesetzt auf das Innere: wenn dieser Wille ein wesentlicher Wille, das Thun Rechtthun ist, soll auch entsprechen die äußerliche Existenz des Menschen diesem Innerlichen, Rechten, es soll dem Menschen gut gehen nur nach seinen Werken, und er soll sich überhaupt nicht nur sittlich benehmen, die Gesetze seines Vaterlandes beobachten, sich dem Vaterland aufopfern, es mag ihm dabei gehen, wie es wolle,

sondern es tritt die bestimmte Forderung ein, daß es dem, der Recht thut, auch wohl ergehe.

Es ist hier ein Verhältniß, daß die reelle Existenz, das äußerliche Daseyn angemessen sey, unterworfen, bestimmt nach dem Innerlichen, Rechten. Dieß Verhältniß tritt hier ein zufolge und auf den Grund des Grundverhältnisses von Gott zur natürlichen, endlichen Welt.

Es ist hier ein Zweck, dieser soll vollführt seyn — diese Unterscheidung, die zugleich in Harmonie seyn soll, so, daß das natürliche Daseyn sich beherrscht zeige vom Wesentlichen, vom Geistigen. Ebenso soll es im Menschen bestimmt seyn, beherrscht vom wahrhaften Inneren, vom Rechtlichen.

Auf diese Weise ist das Wohlseyn des Menschen göttlich berechtigt, aber es hat nur diese Berechtigung, insofern es dem Göttlichen gemäß ist, dem sittlichen, göttlichen Gesetz. Das ist das Band der Nothwendigkeit, die aber nicht mehr blind ist, wie wir in anderen Religionen sehen werden, nur die leere, begriffslose, unbestimmte Nothwendigkeit, so daß außer ihr das Konkrete ist; die Götter, sittlichen Mächte stehen unter der Nothwendigkeit, aber die Nothwendigkeit hat nicht das Sittliche, Rechte in ihrer Bestimmung.

Hier ist die Nothwendigkeit konkret, daß das an und für sich Seyende Gesetze giebt, das Rechte will, das Gute, und dieses hat zur Folge ein ihm angemessenes, affirmatives Daseyn, eine Existenz, die ein Wohlseyn, Wohlgehen ist. Diese Harmonie ist es, die der Mensch weiß in dieser Sphäre.

Es ist Bedingtheit, daß es ihm wohlergehen darf, ja soll, er ist Zweck für Gott, er als Ganzes. Aber er als Ganzes ist selbst ein in ihm Unterschiedenes, daß er Willen hat und äußerliches Daseyn. Das Subjekt weiß nun, daß Gott das Band dieser Nothwendigkeit ist, diese Einheit, welche das Wohlseyn hervorbringt angemessen dem Rechtthum, daß dieser Zusammen-

hang — der göttliche, allgemeine Wille und das Göttliche ist die Macht dazu, aber auch dieser in sich bestimmte Wille — ist.

Daß dieses zusammengeknüpft ist, dieses Bewußtseyn ist dieser Glaube, Zuversicht, diese ist im jüdischen Volke eine Grundseite, bewundernswürdige Seite. Von dieser Zuversicht sind die alttestamentlichen Schriften voll, besonders die Psalmen.

Dieser Gang ist es auch, der im Hiob dargestellt ist, das einzige Buch, von dem man den Zusammenhang mit dem Boden des jüdischen Volks nicht genau kennt. Hiob ist unschuldig, findet sein Schicksal ungerecht, er ist unzufrieden, d. h. es ist ein Gegensatz in ihm: das Bewußtseyn der Gerechtigkeit, die absolut ist und die Unangemessenheit seines Zustandes mit dieser Gerechtigkeit. Es ist als Zweck Gottes gewußt, daß er es den Guten gut gehen lasse.

Die Wendung ist, daß diese Unzufriedenheit, dieser Mißmuth sich der absoluten, reinen Zuversicht unterwerfen soll. Hiob fragt: Was giebt mir Gott für Lohn von der Höhe, sollte nicht der Ungerechte so verstoßen werden? Seine Freunde antworten in demselben Sinne; nur daß sie es umkehren: Weil du unglücklich bist, daraus schließen wir, daß du nicht recht bist; Gott thut dieß, daß er den Menschen beschirme vor Hoffahrt.

Gott spricht endlich selbst: Wer ist, der so redet mit Unverstand? Wo warst du, da ich die Erde gründete? Da kommt eine sehr schöne, prächtige Beschreibung von Gottes Macht, und Hiob sagt: Ich erkenne es, es ist ein unbesonnener Mensch, der seinen Rath meint zu verbergen.

Diese Unterwürfigkeit ist das Letzte, einer Seits diese Forderung, daß es dem Gerechten wohl gehe, anderer Seits soll selbst diese Unzufriedenheit weichen. Dieß Verzichtleisten, Anerkennen der Macht Gottes bringt Hiob wieder zu seinem Vermögen, zu seinem vorigen Glück; auf dieses Anerkennen folgt die Wiederherstellung seines Glücks. Doch soll vom Endlichen

zugleich dieses Glück nicht als ein Recht gegen die Macht Gottes angesprochen werden. —

Diese Zuversicht zu Gott, diese Einheit und das Bewußtseyn dieser Harmonie, der Macht und zugleich der Weisheit und Gerechtigkeit Gottes ist, daß Gott als Zweck in sich bestimmt ist und Zweck hat.

Es ist zu beachten dieß Innerlichwerden des Geistes, das Bewegen seiner in sich selbst. Der Mensch soll recht thun, das ist das absolute Gebot, und dieses Rechtthun hat seinen Sitz in seinem Willen, der Mensch ist dadurch auf sein Innerliches angewiesen und er muß beschäftigt seyn mit dieser Betrachtung seines Inneren, ob es im Rechten, sein Wille gut ist.

Diese Untersuchung und Bekümmerniß über das Unrecht, das Schreien der Seele nach Gott, dieß Hinabsteigen in die Tiefen des Geistes, diese Sehnsucht des Geistes nach dem Rechten, der Angemessenheit zum Willen Gottes ist ein besonders Charakteristisches.

Weiter erscheint dieser Zweck zugleich als ein beschränkter: es ist der Zweck, daß die Menschen Gott wissen, anerkennen, was sie thun, zur Ehre Gottes thun sollen; was sie wollen, dem Willen Gottes gemäß, ihr Wille wahrhafter Wille seyn soll. Dieser Zweck hat zugleich eine Beschränktheit, und es ist zu betrachten, inwiefern diese Beschränktheit in der Bestimmung Gottes liegt, inwiefern der Begriff, die Vorstellung Gottes selbst noch diese Beschränktheit enthält.

Wenn die Vorstellung Gottes beschränkt ist, so sind diese weiteren Realisationen des göttlichen Begriffs im menschlichen Bewußtseyn auch beschränkt. Dieß ist immer das Wesentliche, aber auch das Schwerste, die Beschränktheit in Einem zu erkennen, wie sie noch Beschränktheit der Idee ist, so, daß sie noch nicht als absolute Idee ist.

Gott, das sich Bestimmende in seiner Freiheit und nach seiner Freiheit, so, daß das Geistige das Freie sey, das ist die

Weisheit; aber diese Weisheit, dieser Zweck ist nur erster Zweck, Weisheit im Allgemeinen. Die Weisheit Gottes, das sich Bestimmen hat noch nicht seine Entwickelung, diese Entwickelung in der Idee Gottes ist erst in der Religion, wo die Natur Gottes ganz offenbar ist.

Der Mangel dieser Idee ist, daß Gott das Eine ist, aber so in sich selbst auch nur in der Bestimmtheit dieser Einheit, nicht das in sich selbst ewig sich Entwickelnde ist. Es ist noch nicht entwickelte Bestimmung: was wir Weisheit nennen, ist insofern auch ein Abstraktes, abstrakte Allgemeinheit.

Der reale Zweck, den wir hier haben, ist der erste, er ist als Zweck Gottes im wirklichen Geist, so muß er in sich Allgemeinheit haben, muß göttlich wahrhafter Zweck in sich selbst seyn, der substantielle Allgemeinheit hat. Substantieller Zweck im Geist, dieß ist ein Zweck, daß die existirenden Individuen sich als Eins wissen, sich als Eins verhalten, einig seyen, es ist ein sittlicher Zweck, er hat seinen Boden in der realen Freiheit, es ist die Seite, worin das Praktische hervortritt, Zweck im wirklichen Bewußtseyn. Er ist aber erster Zweck und die Sittlichkeit ist noch unmittelbar natürliche, der Zweck ist so die Familie und der Zusammenhang derselben, er ist diese Familie ausschließend gegen die andere.

Der reale, unmittelbar erste Zweck der göttlichen Weisheit ist noch ganz beschränkter, einzelner, weil er erster ist. Man kann fragen, wie die Bestimmung der beschränktesten Einzelnheit damit zusammenhänge, daß Gott die absolute Macht und Weisheit ist. Er ist absolute Weisheit, aber auch in dem Sinne der ganz abstrakten Weisheit, oder der Zweck im göttlichen Begriff ist der noch schlechthin allgemeine und somit inhaltslose Zweck, dieser unbestimmte inhaltslose Zweck schlägt im Daseyn um in die unmittelbare Einzelnheit, in die vollkommenste Beschränktheit.

Der reale Zweck Gottes ist so also die Familie, und zwar

diese Familie, viele einzelnen Familien ist schon die Erweiterung des Zweckes durch die Reflexion. Es ist der merkwürdige unendlich harte, härteste Kontrast. Gott ist so der Gott aller Menschen, absolute Weisheit, allgemeine Macht und der Zweck und das Wirken der geistigen Welt ist zugleich, daß es nur Eine Familie, nur dieß eine Volk ist. Alle Völker sollen ihn anerkennen, seinen Namen preisen, aber das reale zu Stande gebrachte wirkliche Werk ist nun dieß Volk, in seinem Zustande, seinem Daseyn, seinem inneren, äußeren, politischen, sittlichen Daseyn. Gott ist so nur der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott, der uns aus Aegypten geführt hat. Weil Gott nur Einer ist, so ist er auch nur in einem allgemeinen Geiste, in Einer Familie, in Einer Welt. Die ersten sind die Familien als Familien, die aus Aegypten geführten sind die Nation, hier sind es die Häupter der Familien, die das Bestimmte des Zwecks ausmachen. Die Allgemeinheit ist so noch die natürliche. Der Zweck ist so nur menschlich und so die Familie. So ist die Religion die patriarchalische. Die Familie ist es dann, die sich zum Volk erweitert. Nation heißt ein Volk, weil es zunächst durch die Natur ist; dieß ist der beschränkte Zweck und ist ausschließend gegen Anderes der göttliche Zweck.

Die fünf Bücher Mosis fangen von der Weltschöpfung an, gleich nachher finden wir darin den Sündenfall, er betrifft die Natur des Menschen als Mensch. Dieser allgemeine Inhalt der Erschaffung der Welt, und dann jener Fall des Menschen, der der Mensch der Gattung nach ist, hat keinen Einfluß auf das gehabt, was in der Folge die jüdische Religion ist. Es ist nur diese Weissagung, deren allgemeiner Inhalt dem israelitischen Volke nicht zur Wahrheit geworden ist. Der Gott ist nur der Gott dieses Volks, nicht der Menschen und dieß Volk ist das Volk Gottes.

In Ansehung des Zusammenhanges von der allgemeinen Weisheit Gottes in sich, zu der vollkommenen Beschränktheit

des realen Zwecks kann zur Deutlichmachung der Vorstellung noch bemerkt werden, daß der Mensch, wenn er das allgemeine Gute will, dieß sein Zweck ist, seine Willkür zum Princip seiner Entschließungen, seines Handelns gemacht hat. Denn dieß allgemeine Gute, dieser allgemeine Zweck enthält noch keine besondere, da gehandelt werden muß, so fordert aber dieser reale Zweck eine Bestimmtheit, dieser ist außer dem Begriff, da er noch keine in sich hat, er ist noch abstrakt, die Besonderung ist deshalb noch nicht geheiligt, weil sie noch nicht in den allgemeinen Zweck des Guten aufgenommen ist. In der Politik, wenn nur die allgemeinen Gesetze die Herrschaft haben sollen, so ist das Regierende die Gewalt, die Willkür des Individuums, das Gesetz ist nur real, insofern es besondert wird, erst dadurch, daß es besondert wird, ist das Allgemeine lebendig.

Aus diesem einzelnen realen Zweck sind die anderen Völker ausgeschlossen, so daß dieß Volk seine eigene Nationalität hat, es besteht aus gewissen Familien und deren Mitgliedern, dieß Angehören dem Volke, zu Gott in diesem Verhältniß zu stehen, beruht auf der Geburt. Dieß erfordert natürlich eine besondere Verfassung, Gesetze, Ceremonien, Gottesdienst.

Die Einzelnheit bildet sich ferner so aus, daß sie den Besitz eines besonderen Bodens in sich schließt, dieser muß getheilt werden für die verschiedenen Familien und ist ein Unveräußerbares, so daß die Ausschließung diese ganz empirisch äußere Gegenwart gewinnt. Es ist dabei diese Ausschließung nicht polemisch, sondern die Realität ist der besondere Besitz, einzelne Genuß dieses einzelnen Volkes und das Verhältniß des einzelnen Volks zum allmächtigen, allweisen Herrn, sie ist nicht polemisch, d. h. die anderen Völker können auch dazu gebracht werden, zu dieser Verehrung. Sie sollen den Herren preisen, aber daß sie dahin kommen, ist nur ein Wünschen, nicht realer Zweck, dieß ist erst im Muhamedanismus. Der Zweck ist auch für alle

Völker und er ist so nicht fanatisch, erst im Muhamedanismus wird er so.

Der Fanatismus ist auch bei den Juden, aber er tritt nur ein, insofern ihr Besitz, ihre Religion angegriffen ist, er tritt dann ein, weil nur dieser eine Zweck schlechthin ausschließend ist und keine Vermittelung, Gemeinschaft, kein Zusammengehen mit etwas anderem erlaubt.

Dritte Bestimmung.

In der ganzen Schöpfung ist vor Allem der Mensch erhaben, er ist das Wissende, Erkennende, Denkende; er ist so in einem ganz andern Sinne das Ebenbild Gottes, als dieß von der Welt gilt. Was empfunden wird in der Religion ist Gott, der der Gedanke ist, nur im Gedanken wird Gott verehrt. —

In der Religion der Parsen haben wir den Dualismus gehabt: diesen Gegensatz haben wir auch in der jüdischen Religion, aber er fällt nicht in Gott, sondern in einen andern Geist: Gott ist Geist und sein Produkt, die Welt, ist auch Geist: hierein fällt dieses, an ihm selbst das Andere seines Wesens zu seyn. Die Endlichkeit enthält dieß, daß darin der Unterschied als Zwiespalt fällt. In der Welt ist Gott bei sich, sie ist gut, dieses Urtheil Gottes geht nicht zum absoluten Gegensatz, nur der Geist ist dieses absoluten Gegensatzes fähig und das ist seine Tiefe. Der Gegensatz fällt in den anderen Geist, der der endliche Geist ist: dieser ist der Ort des Kampfes des Bösen und des Guten, der Ort, worin auch dieser Kampf ausgekämpft werden muß. Alle diese Bestimmungen ergeben sich aus der Natur des Begriffs. Dieser Gegensatz ist ein schwieriger Punkt, denn er macht den Widerspruch aus; das Gute ist durch sich selbst nicht widersprechend, sondern erst durch das Böse kommt der Widerspruch herein, er fällt allein ins Böse. Da tritt nun die Frage ein: Wie ist das Böse in die Welt gekommen? Diese Frage hat hier Sinn und Interesse. In der Religion der Parsen kann diese Frage keine Schwierigkeit machen, denn da ist

das Böse, so wie das Gute ist; beide sind hervorgegangen aus dem Bestimmungslosen. Hier hingegen, wo Gott die Macht und das Eine Subjekt ist, wo alles nur durch ihn gesetzt ist, da ist das Böse widersprechend, denn Gott ist ja nur das absolut Gute. Hierüber ist uns eine alte Vorstellung, der Sündenfall, in der Bibel aufbewahrt. Diese bekannte Darstellung, wie das Böse in die Welt gekommen, ist in die Form eines Mythus, einer Parabel gleichsam eingekleidet. Wenn nun das Spekulative, das Wahrhafte, so in sinnlicher Gestaltung, in der Weise vom Geschehenseyn dargestellt wird, so kann es nicht fehlen, daß unpassende Züge darin vorkommen. So geschieht es auch bei Plato, wenn er bildlich von den Ideen spricht, daß ein unangemessenes Verhältniß zum Vorschein kommt. Es wird also erzählt: Nach Erschaffung Adam's und Eva's im Paradiese, habe Gott den ersten Menschen verboten, von einem gewissen Baume zu essen; die Schlange verleitet sie aber dennoch dazu, indem sie sagt: „Ihr werdet Gott gleich werden." Gott legt ihnen dann eine schwere Strafe auf, sagt aber dennoch: Siehe, Adam ist worden wie unser Einer, denn er weiß, was gut und böse ist; von dieser einen Seite ist der Mensch, nach Gottes Ausspruch, Gott geworden, von der anderen aber heißt es, habe Gott dem Menschen den Weg abgeschnitten, indem er ihn aus dem Paradiese verjagt habe. — Diese einfache Geschichte kann etwa zunächst auf folgende Weise genommen werden. Gott habe ein Gebot gemacht, und der Mensch, angetrieben von einem unendlichen Hochmuth Gott gleich zu werden (ein Gedanke, der ihm von Außen gekommen), habe dieses Gebot übertreten; für seinen erbärmlichen, einfältigen Hochmuth sey er dann aber hart bestraft worden. Jenes Gebot habe Gott nur gemacht, um ihn in den Fall zu setzen, seinen Gehorsam zu beweisen. —

So geht Alles in der gemeinen endlichen Konsequenz zu. Allerdings verbietet Gott das Böse: solches Verbot ist ein ganz anderes, als das Verbot, von einem bloßen Baume zu

essen; was Gott will und nicht will, muß wahrhafter, ewiger Natur seyn. Solches Verbot soll ferner nur an ein einzelnes Individuum ergangen seyn: mit Recht empört sich der Mensch dagegen, daß er für fremde Schuld gestraft werde; er will nur für das stehen, was er selbst gethan. Es liegt vielmehr im Ganzen ein tief spekulativer Sinn. Es ist Adam oder der Mensch überhaupt, der in dieser Geschichte erscheint; es betrifft, was hier erzählt wird, die Natur des Menschen selbst und es ist nicht ein formelles, kindisches Gebot, das Gott ihm auferlegt, sondern es heißt der Baum, von dem Adam nicht essen soll, der Baum der Erkenntniß des Guten und des Bösen, da fällt die Aeußerlichkeit und die Form eines Baumes hinweg. Der Mensch ißt davon und er kommt zur Erkenntniß des Guten und des Bösen. Das Schwierige ist aber, daß gesagt wird, Gott habe dem Menschen verboten, zu dieser Erkenntniß zu gelangen: denn diese Erkenntniß ist gerade das, was den Charakter des Geistes ausmacht; der Geist ist nur Geist durch das Bewußtseyn, und das höchste Bewußtseyn liegt gerade in jener Erkenntniß. Wie hat nun dieß verboten werden können? Die Erkenntniß, das Wissen ist dieses doppelseitige, gefährliche Geschenk: der Geist ist frei; dieser Freiheit ist das Gute wie das Böse anheimgestellt: es liegt darin ebenso die Willkür, das Böse zu thun: dieß ist die negative Seite an jener affirmativen Seite der Freiheit. Der Mensch, heißt es, sey im Zustande der Unschuld gewesen: dieß ist überhaupt der Zustand des natürlichen Bewußtseyns, er muß aufgehoben werden, sobald das Bewußtseyn des Geistes überhaupt eintritt. Das ist die ewige Geschichte und die Natur des Menschen. Er ist zuerst natürlich und unschuldig und damit keiner Zurechnung fähig, im Kinde ist keine Freiheit, und doch ist es die Bestimmung des Menschen, wieder zur Unschuld zu gelangen. Was die letzte Bestimmung ist, wird hier als primitiver Zustand vorgestellt, — die Harmonie des Menschen mit dem Guten. Das ist das Man=

gelhafte in dieser bildlichen Vorstellung, daß diese Einheit als unmittelbar seyender Zustand dargestellt wird; aus diesem Zustande muß herausgegangen werden, aber die Trennung, welche dann entsteht, soll auch wieder zur Versöhnung kommen: dieses Versöhntwerden stellt sich hier so vor, daß jener erste Zustand nicht hätte übertreten werden sollen. — In der ganzen bildlichen Darstellung ist das, was innerlich ist, als äußerlich, was nothwendig, als zufällig ausgesprochen. Die Schlange sagt, Adam werde Gott gleich werden und Gott bestätigt, daß es wirklich so sey, daß diese Erkenntniß die Gottähnlichkeit ausmache. Diese tiefe Idee ist in die Erzählung niedergelegt.

Es wird aber dann weiter dem Menschen eine Strafe auferlegt, er wird aus dem Paradiese vertrieben und Gott sagt: „Verflucht sey die Erde um deinetwillen, im Schmerz sollst du, was sie dir bringt, essen, Dornen und Disteln soll sie dir tragen und das Kraut des Ackers wirst du essen. Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brodt essen, und du sollst wieder zur Erde werden, da du von ihr genommen bist, denn Staub bist du und zum Staube wirst du zurückkehren."

Wir haben anzuerkennen, daß dieß die Folgen der Endlichkeit sind, aber anderer Seits ist das gerade die Hoheit des Menschen, im Schweiße des Angesichts zu essen, durch seine Thätigkeit, Arbeit, Verstand sich seinen Unterhalt zu erwerben. Die Thiere haben dieß glückliche Loos (wenn man es so nennen will), daß die Natur ihnen, was sie brauchen, darreicht: der Mensch dagegen hebt selbst das, was ihm natürlicher Weise nothwendig ist, zu seiner Freiheit empor. Das ist gerade die Anwendung seiner Freiheit, wenn auch nicht das Höchste, welches dieses ist: das Gute zu wissen und zu wollen. Daß auch nach der natürlichen Seite der Mensch frei ist, das liegt in seiner Natur, ist nicht an sich als Strafe zu betrachten. Auch dem, der seine höhere Bestimmung noch nicht kennt, ist es ein trauriger Gedanke, daß der Mensch sterben müsse, diese natür-

liche Trauer ist gleichsam für ihn das Letzte: die hohe Bestimmung des Geistes ist die, daß er ewig und unsterblich ist: doch diese Hoheit des Menschen, diese Hoheit des Bewußtseyns ist in dieser Geschichte noch nicht enthalten; denn es heißt: Gott sprach: „Nun aber, daß er nicht ausstrecke seine Hand, und breche auch von dem Baum des Lebens und esse, und lebe ewiglich.“ 3, 22. Ferner (V. 19): „Bis daß du wieder zur Erde werdest, davon du genommen bist.“ Das Bewußtseyn der Unsterblichkeit des Geistes ist in dieser Religion noch nicht vorhanden, erst bei den Aegyptern wacht es auf. —

In der ganzen Geschichte des Sündenfalls sind diese großen Züge vorhanden in scheinbarer Inkonsequenz, wegen der bildlichen Vorstellung des Ganzen. Der Austritt aus der Natürlichkeit, die Nothwendigkeit des Eintretens des Bewußtseyns über das Gute und Böse ist das Hohe, was Gott hier selbst ausspricht. Das Fehlerhafte ist, daß der Tod so dargestellt wird, als sey für ihn kein Trost vorhanden. Die Grundbestimmung der Darstellung ist, daß der Mensch nicht natürlicher seyn soll: darin liegt, was in der wahrhaften Theologie gesagt ist, daß der Mensch von Natur böse sey; das Böse ist das Stehenbleiben in dieser Natürlichkeit, der Mensch muß heraustreten mit Freiheit, mit seinem Willen. Das Weitere ist dann, daß der Geist wiederum zur absoluten Einheit in sich selbst, zur Versöhnung gelangt. — Was die jüdische Religion anbetrifft, so ist noch zu bemerken, daß diese Geschichte im jüdischen Volke geschlafen hat, sie hat ihre Ausbildung in den Büchern der Hebräer nicht erhalten, sie kommt darin gar nicht vor (als etwa in späteren Büchern); sie ist lange Zeit brach gelegen und sollte erst im Christenthum zu ihrer wahrhaften Würdigung gelangen. Doch ist keineswegs der Kampf des Menschen in sich selbst nicht in dem jüdischen Volk vorhanden gewesen, vielmehr macht er eine wesentliche Bestimmung des religiösen Geistes unter den Hebräern aus; aber er ist nicht in der spekulativen Bedeutung aufgefaßt

worden, daß er aus der Natur des Menschen selbst herkomme. Wenn das Bild eines Gerechten entworfen wird, so ist dieser Kampf nicht als wesentliches Moment vorgestellt, sondern die Gerechtigkeit wird darein gesetzt, daß man den Willen Gottes thue, im Dienste des Jehovah beharre durch die Beobachtung der sittlichen Gebote sowohl als durch den Kultus. Doch erscheint der Kampf des Menschen in sich selbst überall, besonders in den Psalmen Davids; es schreit der Schmerz aus den innersten Tiefen der Seele im Bewußtseyn ihrer Sündhaftigkeit, und es folgt die dringendste Bitte um Versöhnung. Diese Tiefe des Schmerzes ist so allerdings vorhanden, aber mehr als dem Individuum angehörig, als daß er als ewiges Moment des Geistes gewußt würde.

Dieß sind die Hauptmomente der Religion des Einen, wie sie unmittelbar im Begriff liegen.

C. Der Kultus.

Gott hat wesentlich ein Verhältniß zum Selbstbewußtseyn, er ist zweckmäßiges Thun, Weisheit, weise Macht. Wir haben nun zu betrachten die religiöse Gesinnung in diesem Selbstbewußtseyn, die Vermittelung, insofern sie Gesinnung ist, die Vermittelung ist das Setzen der Identität, die an sich gesetzt ist und vermittelnde Bewegung ist. Die Gesinnung stellt die innersten Momente des Selbstbewußtseyns vor.

1. Als ein wesentliches Moment ist in dieser Religion die Furcht des Herrn. Furcht überhaupt habe ich durch die Vorstellung einer Macht über mir, welche mich in meinem Gelten, erscheine dasselbe innerlich oder äußerlich als Besitz, negirt; furchtlos bin ich, wenn ich im Besitz unverletzlicher Selbstständigkeit einer Seits die Gewalt verachte und mich als Macht dagegen weiß, so, daß sie nichts über mich vermöge; anderer Seits bin ich aber auch furchtlos, wenn ich das Interesse, das sie zu vernichten im Stande ist, nicht achte und auf diese Weise letzlich, unverletzlich dastehe. Die Furcht nun gewöhnlich hat ein

übles Vorurtheil gegen sich, als wolle, wer sich fürchtet, sich nicht als Macht darstellen und vermöge es nicht. Aber die Furcht ist hier nicht Furcht des Endlichen, von endlicher Gewalt. Das Endliche ist zufällige Macht, die, auch ohne Furcht, an mich kommen und verletzen kann; sondern die Furcht ist hier Furcht des Unsichtbaren, Absoluten, das Gegentheil des Bewußtseyns meiner, das Bewußtseyn des gegen mich, als Endlichen, unendlichen Selbstes. Durch das Bewußtseyn dieses Absoluten, als der einzigen, der schlechthin negativen Macht, verschwindet jede eigene Kraft; alles, was zur irdischen Natur gehört, geht schlechthin zu Grunde. Diese Furcht ist als diese absolute Negativität seiner selbst die Erhebung in den reinen Gedanken der absoluten Macht des Einen. Und diese Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang, welcher darin besteht, das Besondere, Endliche für sich nicht als ein Selbstständiges gelten zu lassen. Was gilt, kann nur gelten als Moment der Organisation des Einen und der Eine ist die Aufhebung alles Endlichen. Diese weise Furcht besteht in der Befreiung von allem besonderen, in dem Losreißen von allem zufälligen Interesse. Sie ist daher nicht besondere Furcht vor Besonderem, sondern gerade das Setzen dieser besonderen Furcht als Nichtigem, das sich Lossagen von der Furcht. So ist die Furcht nicht Gefühl der Abhängigkeit, sondern das sich Abstreifen jeder Abhängigkeit, das reine sich Ergehen im absoluten Selbst, gegen welches und in welches das eigene Selbst verdunstet und verschwebt.

Aber so ist das Subjekt nur im unendlichen Einen. Die absolute Negativität aber ist Beziehung auf sich selbst, Affirmation; durch die absolute Furcht daher nicht das Selbst, in seinem sich Aufgeben, im Absolut-positiven. Die Furcht kehrt sich auf diese Weise um in absolute Zuversicht, unendlichen Glauben. Auf anderen Stufen kann die Zuversicht die Form des Beruhens auf sich, dem absoluten Selbst haben. Dieß ist die stoische Freiheit in Ketten. Bei uns hier aber hat die Zuver-

sicht noch nicht diese Form der Subjektivität, sondern gerade die umgekehrte Form. Das Selbst ist in dem Einen aufgegangen; das Eine ist aber ebenso sehr wieder als Anderes nur vorgestellt und die Zuversicht so nur durch die ewige Vermittelung der Furcht.

2. Gott ist der ausschließende Herr und Gott des jüdischen Volkes. Es kann uns nicht Wunder nehmen, daß eine Nation die Religion auf sich beschränkt und daß diese ganz an ihre Nationalität geknüpft erscheint, denn wir sehen dieß bei den Morgenländern überhaupt. Erst die Griechen und die Römer haben fremde Gottesdienste aufgenommen und bei den letzteren dringen alle Religionen ein und gelten nicht als Nationelles; aber bei den Morgenländern ist die Religion durchaus an die Nationalität geknüpft. Die Chinesen, die Perser haben ihre Staatsreligion, die nur für sie ist; bei den Indiern weist die Geburt sogar jedem Individuum seinen Rang und sein Verhältniß zu Brahm an: daher machen diese keineswegs die Forderung an Andere, sich zu ihrer Religion zu bekennen, bei den Indiern hat solche Forderung durchaus keinen Sinn: nach ihren Vorstellungen gehören alle Völker der Erde zu ihrer Religion, die fremden Völker werden sämmtlich zu einer besonderen Kaste gezählt. Dennoch fällt mit Recht diese Ausschließung bei dem jüdischen Volke mehr auf: denn solches Gebundenseyn an die Nationalität widerspricht durchaus der Vorstellung, daß Gott nur im allgemeinen Gedanken gefaßt werde und nicht in einer partikularen Bestimmung. Bei den Persern ist Gott das Gute; das ist auch eine allgemeine Bestimmung, aber sie ist selbst noch in der Unmittelbarkeit, deswegen ist Gott identisch mit dem Lichte und das ist eine Partikularität. Der jüdische Gott ist nur für den Gedanken, das macht einen Kontrast gegen die Beschränkung auf die Nation. Es erhebt sich zwar auch das Bewußtseyn im Jüdischen Volke zur Allgemeinheit, wie das an mehreren Stellen ausgesprochen ist. Ps. 117, 1: „Lobet den Herrn, alle Heiden; preiset ihn, alle Völker; denn seine Gnade

und Wahrheit waltet über uns in Ewigkeit." Die Ehre Gottes soll bei allen Völkern offenbar werden; besonders bei den späteren Propheten tritt diese Allgemeinheit als eine höhere Forderung auf: Jesajah läßt sogar Gott sprechen: „Von den Heiden, welche Verehrer Jehovahs werden, will ich Priester und Leviten machen," und es gehört dahin auch: „Wer Gott fürchtet und Recht thut in allem Volke, der ist ihm angenehm." Alles dieß ist aber später; nach der herrschenden Grundidee ist das jüdische Volk das auserwählte, die Allgemeinheit ist so auf die Partikularität reducirt, aber diese Partikularität kommt von der subjektiven Seite: dieß Verehren und Anerkennen des Jehovah ist ihnen eigen und es ist ihr Bewußtseyn, daß es ihnen eigen ist. Das hängt mit der Geschichte des Volks zusammen: der jüdische Gott ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott, der die Juden aus Aegypten führte u. s. ff. Es tritt von der subjektiven Seite die Partikularität ein und allerdings kann man sagen, Gott ist der Gott derer, die ihn verehren, denn Gott ist dieß, im subjektiven Geiste gewußt zu werden und sich selbst darin zu wissen. Dieß Moment gehört wesentlich zur Idee Gottes. Das Wissen, Anerkennen gehört wesentlich zu dieser Bestimmung. Es erscheint dieß oft auf eine für uns schiefe Weise, wenn nämlich von Gott gesagt wird, er sey mächtiger und stärker als die anderen Götter, gleich als ob noch Götter neben ihm wären: es sind diese den Juden aber die falschen Götter. — Jene Partikularität fällt also auf die Seite der subjektiven Verehrung.

Es ist dieses Volk, das ihn verehrt und so ist er der Gott dieses Volkes und zwar der Herr desselben. Er ist es, der als Schöpfer Himmels und der Erden gewußt wird, er hat Allem Ziel und Maaß gesetzt, — ihm seine eigenthümliche Natur ertheilt, so hat er auch dem Menschen sein Maaß, Ziel und Recht gegeben. Das ist die Bestimmung, daß er als Herr seinem Volke Gesetze giebt, Gesetze in ihrem ganzen Umfange, sowohl

die allgemeinen Gesetze, die zehn Gebote, welche allgemeine, sittliche, rechtliche Grundbestimmungen der Gesetzgebung und Moralität sind und die nicht als Vernunftgesetze gelten, sondern als vorgeschrieben von dem Herrn, als auch alle übrigen Staatsgesetze und Einrichtungen. Moses wird Gesetzgeber der Juden genannt, aber er ist den Juden nicht gewesen, was den Griechen Solon und Lykurg (diese gaben als Menschen ihre Gesetze); er hat nur die Gesetze Jehovah's bekannt gemacht, Jehovah selbst hat sie, nach der Erzählung, in den Stein gegraben. Allen noch so geringfügigen Verordnungen, die Einrichtung der Stiftshütte, die Gebräuche beim Opfer und alles sonstige Ceremoniel betreffend, ist in der Bibel die Formel beigesetzt: Jehovah spricht. Alles Gesetz ist vom Herrn gegeben, es ist somit durchaus positives Gebot. Es ist darin eine formelle, absolute Autorität. Die ewigen Gesetze des Rechts, der Moralität stehen so in gleichem Rang, in gleicher positiver Form mit den geringfügigsten Verordnungen. Das bildet einen starken Kontrast mit dem Begriffe, den wir von Gott haben. — Der Kultus nun ist der Dienst Gottes; der Gute, Gerechte ist es, der diesen Dienst leistet, indem er sowohl die sittlichen Gebote als auch die Ceremonialgesetze hält und beobachtet. Das ist der Dienst des Herrn.

Mit der Vorstellung Gottes als des Herrn hängt es zusammen, daß sich das jüdische Volk dem Dienste desselben ganz hingegeben hat: daraus erklärt sich auch diese bewunderungswürdige Festigkeit, die nicht Fanatismus des Bekehrens war, wie der Muhamedanismus, sondern Fanatismus der Hartnäckigkeit; sie beruht allein auf der Abstraktion des Einen Herrn; ein Schwanken tritt im Geiste nur dann ein, wenn verschiedene Interessen neben einander zu stehen kommen; man kann in solchem Kampfe das Eine oder das Andere ergreifen; in dieser Koncentration aber des Einen Herrn ist der Geist vollkommen festgehalten. Es folgt daraus, daß gegen dieses feste Band keine

Freiheit vorhanden ist; der Gedanke ist schlechthin gebunden an diese Einheit, die die absolute Autorität ist. Damit hängt weiter noch Vieles zusammen. Auch bei den Griechen haben gewisse Institutionen als göttlich gegolten, aber von Menschen waren sie eingesetzt worden, die Juden aber haben nicht so den Unterschied des Göttlichen und Menschlichen gemacht. Darum haben sie auch nicht an die Unsterblichkeit geglaubt; wenn man vielleicht davon auch einige, wenige Spuren nachweisen wollte, so bleiben doch solche Stellen immer sehr beim Allgemeinen stehen und haben nicht den geringsten Einfluß auf religiöse und moralische Gesichtspunkte. Die Unsterblichkeit der Seele ist noch nicht anerkannt: es ist daher kein höherer Zweck als der Dienst des Jehovah, und für sich hat der Mensch den Zweck, sich und seiner Familie das Leben so lange als möglich zu erhalten. Nach dem Gesetz erhielt jede Familie ein Grundstück, das nicht veräußert werden dürfe; so sollte für die Familie gesorgt seyn. Der Zweck des Lebens war somit hauptsächlich die Erhaltung desselben.

Diese Bestimmung hat die Familie und das dazu gehörige Land, woraus sie ihre Subsistenz hat. Der Besitz eines Landes ist das, was dieß Selbstbewußtseyn von seinem Gott erhält. Jene Zuversicht ist eben damit der absolut beschränkte Inhalt der einzelnen Familienexistenz. Eben weil der Mensch in der absoluten Negativität des sich Aufgebens im schlechthin Positiven und somit wieder in der Unmittelbarkeit ist, schlägt die Zuversicht als das aufgegebene endliche Interesse in das Aufgeben des Aufgebens und so in das realisirte endliche Individuum, dessen Glück und Besitz um. Dieser Besitz und dieß Volk ist identisch, untrennbar. Gottes Volk besitzt Kanaan. Gott hat einen Bund mit Abraham gemacht, dessen eine Seite dieser Besitz ist, die affirmative Seite in dieser Sphäre empirischer Besonderheit. Beides ist untrennbar, der besondere Besitz und die Zuversicht, die Frömmigkeit. Der Besitz erhält damit eine unendliche absolute

Berechtigung, eine göttliche Berechtigung, die aber zugleich nicht die Gestalt eines juridischen Rechts hat, nicht die eines Eigenthums, dieß vom Besitz unterschiedene ist hier nicht anzuwenden. Das Eigenthum hat die Persönlichkeit, diese Freiheit des einzelnen Individuums zu seiner Quelle; der Mensch ist wesentlich Eigenthümer, insofern er Person ist, aber der empirische Besitz ist ganz frei, dem Zufalle preis gegeben, was ich besitze ist zufällig, gleichgültig, wenn ich als Eigenthümer anerkannt bin, bin ich freie Subjektivität, der Besitz ist gleichgültig. Hier hingegen ist dieser Besitz als solcher identisch mit der Zuversicht und es ist dieser Besitz, der so die absolute Berechtigung hat. Es tritt nicht die Bestimmung des Eigenthums, auch Willkür darin ein. Gott die absolute Idee, dann Eigenthum und Besitz sind drei verschiedene Stufen, hier fällt die bindende Mitte, das Eigenthum, weg und es ist unmittelbar der Besitz aufgenommen in den göttlichen Willen; dieser empirische einzelne Besitz ist es, der als solcher und als solches gelten soll.

Die andere Seite ist der affirmativen Seite entsprechend, die Negation dieses Verhältnisses. Die Anerkennung der Macht muß ebenso als die negative Seite auch empirisch äußerlich nach Eigenthum bestimmt seyn. Das besondere Handeln, reale Benehmen muß ebenso seine negative Seite haben als die Anerkennung des Herrn, es muß ein Dienst seyn, nicht das Aufgeben der Furcht, sondern ein Dienen. Dieß ist die andere Seite des Bundes, der einer Seits die Wirkung des Besitzes hat, anderer Seits aber auch den Dienst verlangt, daß wie dieß Land gebunden ist an dieß Volk und die früheren Völker als Knechte, so ist es selbst gebunden unter den Dienst des Gesetzes. Diese Gesetze sind nun einer Seits Familiengesetze, beziehen sich auf die Familienverhältnisse, haben einen Inhalt von Sittlichem, aber die Hauptsache ist anderer Seits, daß das, was sittlich in sich ist, als ein rein Positives gesetzt, beobachtet werde und daran ist denn natürlich eine Menge äußerlicher zufälliger Bestimmun=

gen angeknüpft, die schlechthin gehalten werden sollen. Der Vernunftlosigkeit des Besitzes entspricht die Vorstellung des Dienens, es ist so ein abstrakter Gehorsam, der keine Innerlichkeit in Ansehung der Bestimmtheit in sich zu haben braucht, da es eine abstrakte Berechtigung ist. Das Halten der Gebote des Dienstes, der Gehorsam gegen Gott ist verbunden mit der Erhaltung des Zustandes des Volks, dieß ist die andere Seite des Bundes. Die Abweichung von den Gesetzen durch die Willkür der Menschen ist möglich, an diesen Ungehorsam ist die Strafe gebunden, die ebenso ein Verlust des Besitzes ist, oder die Schmälerung, die Verkürzung desselben. Die Strafen, welche angedroht sind, sind sinnlich äußerlicher Natur und auf den ungestörten Besitz des Landes sich beziehend. Ebenso wie der Gehorsam nicht geistig sittlicher Art ist, sondern nur der bestimmte, blinde Gehorsam nicht von sittlich freien Menschen, so sind auch die Strafen äußerlich bestimmte. Die Gesetze, Gebote sollen nur wie von Knechten befolgt ausgerichtet werden.

Merkwürdig ist es, diese Strafen zu betrachten, die in fürchterlichen Flüchen angedroht werden, wie denn dieß Volk eine ordentliche Meisterschaft im Fluchen erlangt hat, diese Flüche treffen aber nur das Aeußerliche, nicht das Innere, Sittliche. Im 3. Buch Moses im 26. Kapitel heißt es:

„So ihr meine Satzungen verachtet und nicht thut alle „meine Gebote, und meinen Bund lasset anstehen, so will ich „euch heimsuchen mit Schrecken, Schwulst und Fieber, daß „euch die Angesichte verfallen und die Seele verschmachte. Ihr „sollet euren Saamen umsonst säen und eure Feinde sollen „ihn fressen, und die euch hassen, sollen über euch herrschen „und ihr sollt fliehen, da euch niemand jaget."

„So ihr aber über das mir noch nicht gehorchet, so will „ich's noch sieben Mal mehr machen, euch zu strafen um eure „Sünden. Und will euren Himmel wie Eisen und eure Erde „wie Erz machen, und eure Mühe und Arbeit soll verloren

„seyn, daß euer Land sein Gewächs nicht gebe, und die „Bäume ihre Früchte nicht bringen."

„Und wo ihr mir entgegen wandelt und mich nicht hö„ret, so will ich's noch sieben Mal mehr machen, auf euch zu „schlagen, um eurer Sünde willen. Und will wilde Thiere „unter euch senden, die sollen eure Kinder fressen und euer „Vieh zerreißen, und eurer weniger machen und eure Straßen „sollen wüste werden. Werdet ihr euch aber damit noch nicht „von mir züchtigen lassen und mir entgegen wandeln, so will „ich euch noch sieben Mal mehr schlagen. Und will ein „Racheschwerdt über euch bringen, das meinen Bund rächen „soll. Und ob ihr euch in eure Städte versammlet, will ich „doch die Pestilenz unter euch senden und will euch in eurer „Feinde Hände geben. Dann will ich euch den Vorrath des „Brodts verderben, daß zehn Weiber in einem Ofen backen, „und euer Brodt soll man mit Gewicht auswägen, und wenn „ihr esset, sollet ihr nicht satt werden."

„Werdet ihr aber dadurch mir noch nicht gehorchen, so „will ich auch euch im Grimm entgegen wandeln und will „euch sieben Mal mehr strafen: daß ihr eurer Söhne und „Töchter Fleisch fressen sollt. Und will eure Höhen vertilgen „und eure Bilder ausrotten und will eure Leichname auf eure „Götzen werfen und meine Seele wird an euch Ekel haben, „und will eure Städte wüste machen und eures Heiligthums „Kirchen einreißen, und will euren süßen Geruch nicht riechen. „Also will ich das Land wüste machen, daß eure Feinde, so „darinnen wohnen, sich davor entsetzen werden. Euch aber „will ich unter die Heiden streuen und das Schwerdt auszie„hen hinter euch her."

Wir haben schon gesehen, daß bei den Juden das Böse in den subjektiven Geist fällt und der Herr ist nicht im Kampf mit dem Bösen, aber er s t r a f t das Böse: es erscheint somit dasselbe als ein äußerlicher Zufall, wie es in der Vorstellung des Sün-

denfalls von außen herkommt, indem der Mensch von der Schlange verführt wird.

Gott straft das Böse, als welches nicht seyn soll, es soll nur das Gute, das der Herr gebietet, seyn. Es ist da noch keine Freiheit vorhanden, auch nicht die Freiheit zu untersuchen, was göttliches und ewiges Gesetz sey. Die Bestimmungen des Guten, die allerdings auch Bestimmungen der Vernunft sind, gelten als Festsetzungen des Herrn und der Herr straft die Uebertretung derselben: das ist der Zorn Gottes. In diesem Verhältniß des Herrn ist nur ein Sollen: was er gebietet, das soll seyn, ist Gesetz. Dem Herrn fällt die strafende Gerechtigkeit anheim: in das Subjekt als Endliches fällt der Kampf des Guten und des Bösen: es ist so in ihm der Widerspruch vorhanden und es tritt damit die Zerknirschung, der Schmerz ein, daß das Gute nur Sollen ist.

3. Des Kultus dritte Seite ist die Versöhnung, sie kann eigentlich nur besondere Fehler einzelner Individuen betreffen, und geschieht durch Opfer. Schon früher ist von den Opfern bemerkt, daß bei denselben das Individuum etwas von seinem Eigenthum, etwas was zur realen Existenz gehört, aufopfert, und so in der That beweist, daß es ein Anderes anerkennt, von welchem das Eigenthum als nichtig betrachtet wird. Die Sünde nun muß gesühnt werden. Damit ist verbunden, daß gleichsam die verdiente Strafe, die verdiente Manifestation der Nichtigkeit dessen, der sich in Sündigkeit erhoben hat, daß dieß übertragen werden könne auf den Theil, der aufgeopfert wird. Dieß ist das Opfer. Das Individuum manifestirt die Nichtigkeit seines Geltens. Dadurch kommt die Anschauung herein, daß die verdiente Manifestation der Nichtigkeit des Sünders auf das Opfer übertragen wird, indem Gott das Opfer anerkennt und somit das Selbst wieder positiv oder in ihm seyend setzt.

Hierbei wird besonders das Blut geopfert, die Lebendigkeit aufgegeben als das höchste des Besitzes, so wird auch das Le-

bendige aufgegeben, in die Wüste geschickt als das, was die Sünde des Volks tragen soll. Dieser Gebrauch, das Blut zu opfern, liegt darin, daß es angesehen wird als das Göttliche, was nicht von Menschen verzehrt werden soll, indem darin nach der jüdischen Vorstellung die Seele des Thieres ist, diese soll der Mensch nicht verzehren, vernichten, sie soll respektirt werden.

Der Fortschritt ist die Objektivirung des Schmerzes. Der Schmerz ist überhaupt der Verlauf der Endlichkeit: die Bestimmung des Kampfes und des Sieges über das Böse ist von uns betrachtet worden, wir haben aber nicht zu vergessen, daß diese Bestimmung ein Moment in der Natur des Geistes ist. Es kann dieses nicht fehlen in der Fortbestimmung der Geistigkeit: der Verlust seiner selbst, der Widerspruch des Beisichseyn mit dem Anderen, der sich zur unendlichen Einheit (es kann hier nur von der wahrhaften Unendlichkeit die Rede seyn) aufhebt, das Aufheben des Gegensatzes, — das sind wesentliche Bestimmungen in der Idee des Geistes, welche jetzt eintreten. Wir sind uns der Entwickelung der Idee bewußt, ihres Ganges wie ihrer Momente, deren Totalität den Geist konstituiren: aber diese Totalität ist noch nicht gesetzt, sondern ausgelassen in Momente, die sich nacheinander in dieser Sphäre darstellen. Von dem Verhältniß des Herrn und des Dieners gehen wir weiter zum Schmerz des Dieners, indem er sich seiner Unfreiheit bewußt wird.

Was weiter die Form dieses Momentes betrifft, so ist es, da es noch nicht in den freien Geist gesetzt ist, indem die Momente noch nicht in die subjektive Einheit resumirt sind, in unmittelbarer Weise und in die Form der Natürlichkeit hinausgeworfen: dieses Moment wird in einem natürlichen Verlauf dargestellt, der aber wesentlich als symbolisch gewußt wird, und somit nicht nur Verlauf der äußerlichen Natur, sondern allgemeiner Verlauf ist. Wir haben noch nicht den Geist, sondern die abstrakte Macht, die nur herrschend ist, wogegen der

subjektive Geist nur dienend. Das Moment des Konfliktes ist nun das nächste in der Idee. Der Geist ist wesentlich dieß, aus seinem Andersseyn und aus der Ueberwindung dieses Andersseyns, durch die Negation der Negation zu sich selbst zu kommen; der Geist bringt sich hervor: er macht die Entfremdung seiner selbst durch, das Zurückkommen aus der Entfremdung ist unmittelbar und darum in der Form der Natürlichkeit.

Diese Bestimmung, wie wir sie gesehen, hat die Gestaltung erhalten in der phönizischen und den vorderasiatischen Religionen überhaupt. In diesen Religionen ist der angegebene Prozeß enthalten: das Unterliegen, die Entfremdung Gottes und das Wiederauferstehen desselben ist vornehmlich in der phönizischen Religion herausgehoben. Die Vorstellung vom Phönix ist bekannt: es ist ein Vogel, der sich selbst verbrennt und aus seiner Asche geht ein junger Phönix in neuer Kräftigkeit hervor.

Diese Entfremdung, Andersseyn, natürliche Negation ist der Tod, aber der Tod, der ebenso aufgehoben wird, indem daraus ein verjüngtes Aufleben eintritt. Der Geist ist ewig dieß, sich abzusterben, sich endlich zu machen in der Natürlichkeit, aber durch die Vernichtung seiner Natürlichkeit kommt er zu ihm selbst. Der Phönix ist dieß bekannte Symbol, es ist nicht der Kampf des Guten mit dem Bösen, sondern ein göttlicher Verlauf, welcher der Natur Gottes selbst angehört. Die nähere Form, in welche dieser Verlauf gesetzt ist, ist der Adonis, welche Gestalt auch nach Aegypten und Griechenland übergegangen ist, auch in der Bibel wird er unter dem Namen: Thammus (תַּמּוּז) Ezech. 8, 14 erwähnt: „und siehe daselbst saßen Weiber, die weineten über den Thammus." Im Frühling wurde ein Hauptfest des Adonis gefeiert; es war eine Todtenfeier, ein Fest der Klage, welches mehrere Tage dauerte. Zwei Tage hindurch wurde Adonis mit Klagen gesucht; der dritte Tag war das Freudenfest, wo der Gott wieder auferstanden war. Das

ganze Fest hat den Charakter einer Feier der Natur, die im Winter erstirbt und im Frühling wieder erwacht; aber dieser Verlauf ist symbolisch zu nehmen; es ist nicht bloß eine Reflexion über den Gang der Natur gemacht, sondern es wird dieser Verlauf als Moment des Absoluten, Gottes gewußt. Dieser Uebergang ist auch beim ägyptischen Kultus zu erwähnen gewesen; auch finden sich besonders Spuren davon im griechischen Mythus vom Adonis. Nach diesem war Aphrodite die Mutter des Adonis; sie hielt ihn als zartes Kind in einem Kästchen verborgen und brachte dieses zur Ais, Persephone wollte dann das Kind, wie es die Mutter verlangte, nicht wieder herausgeben. Zeus entschied den Streit also, daß jede der beiden Göttinnen den Adonis ein Drittheil des Jahres behalten durfte; das letzte Drittheil war seiner eigenen Wahl überlassen; er zog es vor, auch diese Zeit bei der allgemeinen Mutter und der seinigen, Aphrodite, zuzubringen. Es bezieht sich daher dieser Mythus nach seiner Auslegung auf den Saamen unter der Erde, der dann heraufwächst. Der Mythus vom Kastor und Pollux, die abwechselnd sich in der Unterwelt und auf der Erde aufhalten, bezieht sich auch darauf. Die Bedeutung davon ist nicht bloß die Veränderung der Natur, sondern der Uebergang überhaupt von der Lebendigkeit, dem affirmativen Seyn zum Tode, der Negation und wiederum die Erhebung aus dieser Negation — die absolute Vermittelung, die wesentlich zum Begriff des Geistes gehört.

Uebergang in die folgende Abhandlung.

Der Punkt, zu welchem wir nun kommen, ist die Bestimmung Gottes, als des freien Geistes. Zuerst war Gott als substantielle Macht rein für sich bestimmt; dann sahen wir diese Macht als schöpferisch; Gott war hier der Herr seiner Geschöpfe, die Macht ist so die Ursache, die absolut sich theilt; das von ihr Gesetzte ist aber nur beherrscht, der weitere Fortschritt besteht darin, daß dieß Andere ein Freies ist, so ist Gott

der Gott freier Menschen, die auch in ihrem Gehorsam gegen Gott frei sind. Dieser Standpunkt, wenn wir ihn abstrakt betrachten, enthält folgende Momente in sich: Gott ist der freie Geist für sich; er manifestirt sich, indem er sein Anderes sich gegenüber setzt. Dieß von ihm Gesetzte ist sein Ebenbild; das Subjekt schafft nur sich selbst; dasjenige, zu dem es sich bestimmt, ist nur es selbst: damit es aber als Geist bestimmt sey, muß es dieß Andere negiren und zu sich selbst zurückkommen und erst, indem es im Anderen sich selbst weiß, ist es frei. Gott weiß sich im Anderen, damit ist das Andere ebenso für sich und weiß sich frei für sich. Wir haben hier noch dieselbe Entlassung eines Anderen, aber dieß Andere ist frei. — Gott bleibt zunächst dasselbe: die schaffende Macht. Der Unterschied oder die weitere Bestimmung, die hinzugekommen ist, scheint demnach nur darin zu bestehen, daß die Geschöpfe nicht mehr bloß dienend, sondern in dem Dienste selbst ihre eigene Freiheit haben, und so frei sind. Dieß Moment der Freiheit der Subjekte, für welche Gott ist, haben wir abstrakt in dem gesehen, daß der Gott sich selbst verliert, daß er selbst stirbt und nur ist vermittelst der Negation seiner selbst. Diese Vermittelung ist das Moment, das hierher gehört: der Gott stirbt; aus diesem Tode steht er aber wieder auf. Das ist die Negation seiner, die wir einer Seits fassen als das Andere seiner, die Welt, und er stirbt sich, welches diesen Sinn hat, daß er in diesem Tode zu sich selbst kommt, d. h. das Andere ist nun als frei für sich gesetzt. Die Vermittelung und Auferstehung fällt so auf die andere Seite, auf die des Geschaffenen.

Es scheint so der Begriff Gottes sich nicht zu verändern, sondern nur die Seite des Anderen. Es tritt hier die Freiheit ein. Gott stirbt in seinem Andersseyn, im Endlichen, aus dem Endlichen geht aber dann das Göttliche wieder hervor. So wird das Weltliche gewußt als das Göttliche an ihm habend. Das Andersseyn, welches zunächst nur die Bestimmung der Ne-

gation hat, wird wiederum negirt, ist Negiren der Negation an ihm selbst. Das ist die Vermittelung, die zur Freiheit gehört, Freiheit ist nicht bloße Negation, eine Flucht und Aufgeben; das ist nicht die wahre, affirmative Freiheit. Das Natürliche negirt sich und so geht die affirmative Bestimmung der Freiheit hervor. Die Welt oder das endliche Bewußtseyn ist das Andere, das Andersseyn; die Knechtschaft, Accidentalität desselben wird negirt: diese Vermittelung haben wir so eben gesehen. Die Erhebung des Geistes ist Erhebung über die Natürlichkeit, aber Erhebung, in der, wenn sie Freiheit seyn soll, der subjektive Geist auch für sich frei ist. Dieß erscheint nun zunächst nur am Subjekt, aber fällt auch ebenso in die Natur des Geistes; Gott ist Geist, er ist dieß wesentlich nur, indem er so gewußt wird, daß er an ihm selber die Diremtion seiner ist, das ewige Erschaffen, so, daß eben diese Erschaffung des Anderen eine Rückkehr zu sich ist, in das sich Wissen seiner selbst: so ist Gott ein Gott freier Menschen. Das Menschliche überhaupt ist das Andere; indem Gott in diesem Anderen bei sich ist, indem dieß Menschliche eine Bestimmung Gottes selbst ist, so weiß der Mensch, daß das Menschliche in Gott ein Moment des Göttlichen selbst ist und ist so in seinem Verhalten zu Gott frei; denn das, zu dem er sich als zu seinem Wesen verhält, hat die Bestimmung der Menschlichkeit in ihm selbst und darin verhält sich der Mensch einer Seits als zur Negation seiner Natürlichkeit, anderer Seits zu einem Gott, in dem das Menschliche selbst affirmativ eine wesentliche Bestimmung ist. Also ist der Mensch in diesem Verhalten zu Gott frei.

Gott ist so an ihm selber die Vermittelung, die der Geist ist; der Mensch weiß sich in Gott, Gott und der Mensch sagen von einander: das ist Geist von meinem Geist; beide sind Geist; der Mensch ist Geist wie Gott, aber er hat auch die Seite der Endlichkeit an ihm, die Trennung. In der Religion hebt der Mensch seine Endlichkeit auf: denn er ist das Wissen seiner in

Gott. Das ist die Religion der Menschlichkeit, Freiheit. Das ist zunächst das Allgemeine dieser Stufe, aber die erste Form dieser Religion ist selbst mit der Unmittelbarkeit und Natürlichkeit behaftet, wie wir sehen werden und so haben wir das Menschliche an Gott auf selbst noch natürliche Weise. Das Innere, die Idee ist zwar an sich das Wahrhafte, ist aber noch nicht aus ihrer ersten, unmittelbaren Gestalt der Natürlichkeit herausgehoben. Dieß Menschliche an Gott macht nur seine Endlichkeit aus und es gehört so dieser ihrer Grundlage nach noch zu den endlichen Religionen. Sie ist aber eine Religion der Geistigkeit, weil die Vermittelung hier sich in ihre Momente auslegt und ihre Grundlage ausmacht.

II.
Die Religion der Schönheit.

Sie ist, wie bereits angegeben worden, in der Existenz die griechische Religion, nach innerer und äußerer Seite ein unendlich unerschöpflicher Stoff, bei dem man, seiner Freundlichkeit, Anmuth, Lieblichkeit wegen, gern verweilt; hier können wir jedoch nicht auf die Einzelnheiten eingehen, sondern müssen uns an die Bestimmungen des Begriffs halten.

Es ist also A. der Begriff dieser Sphäre anzugeben, sodann B. die Art und Weise des Gottes und C. der Kultus zu betrachten, als das Verhältniß des endlichen Subjekts zu diesem seinem wesentlichen, absoluten Subjekt.

A. Was den Begriff im Allgemeinen anbetrifft, so ist unser Grundbegriff der der Subjektivität, sich selbst bestimmende Macht. Wir haben diese Subjektivität, diese weise Macht gesehen, einer Seits als den Einen in sich schlechthin unbestimmt, der eben deshalb in seiner Realität umschlägt in den allerbeschränktesten Zweck. Die nächste Stufe ist, daß diese Subjektivität, diese weise Macht, oder mächtige Weisheit sich besondert

überhaupt. Diese Stufe ist ebendamit einer Seits das Herabsetzen der Allgemeinheit, das Herabsetzen der abstrakten Einheit, der unendlichen Macht, zur Beschränkung, in einen Kreis von Besonderheit, anderer Seits ist aber zugleich damit verbunden eine Erhebung der beschränkten Einzelnheit des realen Zwecks der Allgemeinheit entgegen. In dem Besonderen, was sich hier zeigt, ist beides. Also dieß ist die allgemeine Bestimmung. Dann haben wir zu betrachten, daß einer Seits der bestimmte Begriff, der Inhalt der sich selbst bestimmenden Macht, der ein besonderer ist (denn er ist im Element der Subjektivität), sich in sich subjektivirt, er hat besondere Zwecke und sie subjektiviren sich zunächst für sich, geben einen Kreis von einer Menge eigener göttlicher Subjekte. Die Subjektivität als Zweck ist die Selbstbestimmung und somit hat sie die Besonderung an ihr, und zwar die Besonderung als solche, als eine Welt daseyender Unterschiede, welche als göttliche Gestaltungen sind. Die Subjektivität an der Religion der Erhabenheit hat schon einen bestimmten Zweck, die Familie, das Volk. Aber dieser Zweck wird nur erfüllt, insofern der Dienst des Herrn nicht versäumt wird. Durch diese Forderung, welche die Aufhebung des subjektiven Geistes für den bestimmten Zweck ist, wird derselbe ein allgemeiner. Wenn also einer Seits durch das Auseinanderschlagen der einen Subjektivität in eine Vielheit der Zwecke die Subjektivität zur Besonderheit herabgesetzt wird, so ist anderer Seits die Besonderheit der Allgemeinheit entgegengehoben und diese Unterschiede werden dadurch hier göttliche, allgemeine Unterschiede. Diese Besonderheit der Zwecke ist so das Zusammenkommen der abstrakten Allgemeinheit und Einzelheit des Zweckes, ihre schöne Mitte. Diese Besonderheit macht den Inhalt der allgemeinen Subjektivität aus; insofern er in dieß Element gesetzt ist, subjektivirt er sich selbst zum Subjekt. Es tritt damit reale Sittlichkeit ein; denn das Göttliche in das bestimmte Verhältniß

des wirklichen Geistes eindringend, sich bestimmend nach der substantiellen Einheit ist das Sittliche.

Also einer Seits betrifft die Besonderung den Inhalt, das Göttliche setzt besonderen Inhalt in sich, der ein sittlicher wird. Die zweite Bestimmtheit ist die der Form des Gegensatzes, des wesentlichen Selbstbewußtseyns gegen das endliche Selbstbewußtseyn, des wesentlichen Geistes gegen den endlichen. Hier in dieser Bestimmtheit der Form tritt die Form der natürlichen Gestalt der Subjektivität ein, diese wird in natürlicher Gestalt gebildet, so daß sie eingebildet wird von dem endlichen Selbstbewußtseyn in die Göttlichkeit, aber gleichsam dem Selbstbewußtseyn gegenüber steht. Es tritt damit die reale Freiheit der Subjektivität ein, denn der bestimmte Inhalt ist gemeinschaftlich mit seinem Gotte, sein Gott hört auf, ein Jenseits zu seyn, hat bestimmten Inhalt, er ist nach seiner bestimmten Seite in die Wesentlichkeit gehoben, ist durch das Aufheben der unmittelbaren Einzelnheit ein wesentlicher Inhalt geworden.

Was also den Gehalt als solchen, den Inhalt betrifft, so ist die substantielle Grundlage, wie im Zusammenhang aufgezeigt worden ist, die Vernünftigkeit überhaupt, die Freiheit des Geistes, die wesentliche Freiheit. Diese Freiheit ist nicht Willkür, muß von derselben wohl unterschieden werden, ist die wesentliche Freiheit in ihrer Bestimmung, die Freiheit, die sich selbst bestimmt. Indem die Freiheit als sich selbst bestimmend die Grundlage dieses Verhältnisses ist, so ist dieß die konkrete Vernünftigkeit, welche wesentlich sittliche Principien enthält.

Daß die Freiheit dieß ist, Nichts zu wollen als sich, Nichts zu wollen als die Freiheit, daß dieß das Sittliche ist, daraus die sittlichen Bestimmungen sich ergeben, kann hier nicht näher ausgeführt werden.

Indem die Sittlichkeit die wesentliche Grundlage ausmacht, ist dieß jedoch noch die erste, die Sittlichkeit in ihrer Unmittelbarkeit. Es ist diese Vernünftigkeit, wie ganz allgemeine, so in

ihrer substantiellen Form. Die Vernünftigkeit ist noch nicht als Ein Subjekt, hat sich aus dieser gediegenen Einheit, in welcher sie Sittlichkeit ist, noch nicht zur Einheit des Subjekts erhoben oder sich in sich vertieft.

Deswegen erscheinen die geistigen, wesentlich sittlichen Bestimmungen als Außereinander, es ist der gehaltvollste Inhalt, aber als Außereinander. Es ist zu unterscheiden die Sittlichkeit überhaupt und die griechische Moralität und Sittlichkeit, die Subjektivität des Sittlichen, die sich in sich Rechenschaft zu geben weiß, den Vorsatz, die Absicht, den Zweck hat des Sittlichen.

Die Sittlichkeit ist hier noch das substantielle Seyn, das wahrhafte Seyn des Sittlichen, aber noch nicht das Wissen desselben. Dieß ist im objektiven Gehalt so, daß, weil noch nicht Eine Subjektivität, diese Reflexion in sich vorhanden ist, um dieser Bestimmung willen der sittliche Inhalt auseinander fällt, dessen Grundlage die *Πάϑη* ausmachen, die wesentlich geistigen Mächte, die allgemeinen Mächte des sittlichen Lebens, vornehmlich praktisches Leben, Staatsleben, außerdem Gerechtigkeit, Tapferkeit, Familie, Eid, Ackerbau, Wissenschaft u. s. w. Die Tapferkeit besteht vorzüglich darin, die wilden Thiere auszurotten. Diana hat so nicht vorzugsweise den Sinn, die Bedeutung der Jagd, sondern wesentlich die der Jagd auf reißende Thiere. Diese Thiere, welche in anderen Sphären als absolut geltend respektirt werden, wie bei den Indiern, Aegyptern, werden hier durch die Tapferkeit der geistigen Subjektivität erlegt, getödtet zum Gebrauch.

Damit, daß das Sittliche in diese seine besonderen Bestimmungen auseinander fällt, ist verbunden, daß diesen geistigen Mächten gegenüber auch das Natürliche auftritt. Die Bestimmung der Unmittelbarkeit, die zur Folge hat dieß Zerfallen, enthält die Bestimmung, daß gegenüber die natürlichen Mächte treten, die Erde, Flüsse, Zeiteintheilung.

Indem aber die Grundbestimmung die geistige Subjektivität ist, kann die Naturmacht nicht für sich als die wesentliche gelten. Doch ist sie eine der Besonderheiten und als die unmittelbarste die erste, durch deren Aufhebung erst die anderen geistigen Mächte entstehen. Wir haben die Macht des Einen gesehen und wie seine für sich seyende Erhabenheit erst aus der Schöpfung resultirte. Diese Eine Grundlage, als das Selbst des Absoluten, fehlt hier. Der Ausgang also ist der vom Kreise der unmittelbaren Natürlichkeit, welche hier nicht als von dem Einen geschaffen erscheinen kann. Die Einheit, in welcher diese Besonderheiten der Naturmächte ruhen, ist nicht geistige, sondern eine selbst natürliche Einheit, das Chaos.

Zuerst von allem, singt Hesiodus, aber ward Chaos (Theog. V. 116.). Somit ist das Chaos selbst ein Gesetztes. Was aber das Setzende sey, ist nicht gesagt. Es heißt nur: es ward. Denn die Grundlage ist nicht das Selbst, sondern das Selbstlose, die Nothwendigkeit, von der nur gesagt werden kann, sie ist. Das Chaos ist die bewegende Einheit des Unmittelbaren; es selbst ist aber noch nicht Subjekt, Besonderheit; daher wird nicht von ihm gesagt: es zeugt; sondern, wie es selbst nur wird, wird auch aus ihm wieder diese Nothwendigkeit: die weit verbreitete Erde, Tartaros Grauen, Erebos Nacht, so wie Eros, geschmückt vor allen mit Schönheit. Wir sehen die Totalität der Besonderheit entstehen; die Erde, das Positive, die allgemeine Grundlage, Tartaros, Erebos, die Nacht, das Negative und Eros, das Verbindende, Thätige; die Besonderheiten sind nun selbst schon gebährende: die Erde erzeugt aus sich den Himmel, sie gebiert die Gebirge ohne befruchtende Liebe, den verödeten Pontos, aber mit dem Himmel verbunden den Okeanos und seine Beherrscher; ferner gebiert sie die Cyklopen, die Naturgewalten als solche, während die früheren Kinder die natürlichen Dinge selbst als Subjekte sind. Erde und Himmel also sind die abstrakten Mächte, welche sich befruchtend die Kreise des natürlichen Be-

sonderen hervorgehen lassen. Das jüngste Kind ist der unerforschliche Chronos. Die Nacht, das zweite Moment, gebiert alles, was von natürlicher Seite her das Moment der Negation in sich hat. Drittens verbinden diese Besonderheiten wechselsweise und erzeugen Positives und Negatives. Alle diese werden später durch die Götter der geistigen Subjektivität besiegt; nur Hekate allein bleibt, als das Schicksal von der natürlichen Seite her.

Die Macht zunächst, das Herrschende über diesen Kreis der Naturgewalten, ist die Abstraktion überhaupt, aus der sie entstanden sind, Uranos, und indem er nur Macht ist als Setzen seiner Abstraktion, als das Geltende, so drängt er alle seine Kinder zurück. Aber das Resultat des Himmels ist die unerforschliche Zeit, das jüngste Kind. Dieses besiegt den Uranos durch die List der Erde. Alles ist hier in Gestalt subjektiven Zwecks und die List das Negative der Gewalt. Aber indem jetzt die besonderen Gewalten sich frei und geltend machen, nennt sie Uranos mit strafendem Namen Titanen, deren Unbill einstens geahnt wird.

Das erste Moment in diesem natürlichen Kreise ist so das Chaos mit seinen Momenten durch die abstrakte Nothwendigkeit gesetzt; das zweite die Periode der Erzeugung unter Uranos Herrschaft, wo diese abstrakten, aus dem Chaos hervorgegangenen Momente das Gebährende sind; das dritte ist die Herrschaft des Chronos, wo die besonderen selbst schon geborenen Naturmächte gebähren. Dadurch ist das Gesetzte selbst das Setzende und der Uebergang zum Geist gemacht. Dieser Uebergang zeigt sich näher am Chronos dadurch, daß er sich selbst den Untergang gebiert. Er ist überhaupt durch Aufhebung der unmittelbaren Gestalten Herrscher. Er selbst aber ist unmittelbar und dadurch der Widerspruch, an ihm selbst unmittelbar das Aufheben der Unmittelbarkeit zu seyn. Er erzeugt aus sich die geistigen Götter; doch insofern sie zunächst nur natürliche sind, hebt er sie

auf, verschlingt sie. Sein Aufheben aber der geistigen Götter muß selbst aufgehoben werden und geschieht wieder durch List gegen die Naturgewalt des Chronos. Zeus, der Gott geistiger Subjektivität, lebt. So tritt dem Chronos sein Anderes gegenüber und es entsteht überhaupt der Kampf der Naturmächte und der Götter des Geistes.

So sehr dieß Zerfallen Statt findet, worin die natürlichen Mächte als für sich erscheinen, ebenso tritt die Einheit des Geistigen und Natürlichen — und das ist das Wesentliche — immer mehr hervor, die aber nicht Neutralisation Beider, sondern wo das Geistige nicht nur das Ueberwiegende, sondern auch das Herrschende, Bestimmende, das Natürliche ideell, unterworfen ist.

Dieser Inhalt ist so zweierlei Art, natürlicher und geistiger. Zwar einer Seits zerfallen; aber hier ist die Grundbestimmung geistige Subjektivität überhaupt. Insofern nun ist es nicht das Naturelement oder die Naturmacht, die für sich als selbstständiger Gott angesehen werden kann, sondern wesentlich nur die geistige Subjektivität. Wenn die Naturmacht auch vorgestellt wird als Subjektivität, als Naturgötter, so ist die Gestalt dieses natürlichen Inhalts, seine Subjektivität nur ein Geliehenes, Phantastisches, nichts Wahrhaftes. Die inhaltsvolle Subjektivität als solche, welche hier Grundbestimmung ist, ist keine bloße Naturgewalt in sich habend, die griechische Phantasie hat nicht die Natur mit Göttern bevölkert, wie den Indiern aus allen natürlichen Gestalten die Gestalt des Gottes hervorgeht. Das griechische Princip ist vielmehr die subjektive Freiheit, die natürliche ist nicht mehr würdig, den Inhalt eines solchen Gottes auszumachen. Diese freie Subjektivität ist anderer Seits noch nicht die absolut freie, nicht die Idee, die sich als Geist wahrhaft in sich verwahrt hält, allgemeine, unendliche Subjektivität. Wir sind nur auf der Stufe dazu, der geistige, sittliche Inhalt ist besondert, aber bleibt geistig; aber als besonderer Geist hat die Besonderheit eine natürliche Seite.

Dieß erscheint nun einer Seits so, daß es Naturgötter giebt, Chronos, die Zeit, so ein Abstraktum, Uranos, Okeanos, Helios, Selene. In den Kosmogonien, die zugleich im Ganzen Theogonien sind, kommen allgemeine Naturmächte, Naturbildungen, Naturgestaltungen vor, was wir zusammen unter die Titanen rechnen.

Sie sind auch personificirt, die Personifikation ist aber in ihnen oberflächlich, nur Personifikation: denn der Inhalt von Helios ist ein Natürliches, nicht ein Geistiges, eine geistige Macht.

Daß Helios auf menschliche Weise vorgestellt wird, als thätig, ist leere Form der Personifikation. Helios ist nicht der Gott der Sonne, so drücken sich die Griechen nie aus, nicht Sonnengott, der Okeanos nicht Gott des Meeres und dergleichen, er ist der Gott: es ist nicht eine Sonne und ein Gott in der Sonne. Das sind diese Naturmächte.

Das Andere ist, daß diese Naturmächte auch unterworfen sind dem Geistigen und dieß ist nicht bloß unser Bewußtseyn über die griechischen Götter: das haben die Griechen selbst vorgestellt, darüber hatten sie selbst ein Bewußtseyn. Nach dieser Seite braucht man nur zu sagen, was die Griechen selbst von ihren Göttern gesagt haben, so ist der Begriff, das Wesentliche darin ausgedrückt.

Eine Hauptbestimmung ist in der Mythologie, daß die Götter, Zeus durch einen Krieg, durch Gewalt sich die Herrschaft errungen, daß das geistige Princip die Giganten, Titanen vom Throne gestürzt; die bloße Naturmacht ist vom Geiste besiegt worden, über sie hat sich das Geistige erhoben und es habe jetzt geherrscht.

In dem Götterkrieg ist die ganze Geschichte der griechischen Götter ausgedrückt: wenn sie sich weiter eines Individuums, Troja's u. s. f. annehmen, so ist dieß nicht ein Thun der Götter untereinander. Daß das geistige Princip sich erhoben, das natürliche sich unterworfen, das ist dieser Götterkrieg.

Die natürlichen Götter haben also keinen Inhalt, aber sie werden unterjocht, vom Throne gestoßen; über die Naturreligion siegt das geistige Princip, sie sind an den Saum der Welt, jenseits der Welt des Selbstbewußtseyns verwiesen, aber sie haben auch ihre Rechte behalten. Sie sind als Naturmächte zugleich als ideell, unterworfen gesetzt dem Geistigen, so daß sie am Geistigen, oder an den geistigen Göttern selbst eine Bestimmung ausmachen, in diesen selbst noch dieß natürliche Moment enthalten ist, aber nur als Anklang an das Naturelement, als nur eine Seite an ihnen.

Zu diesen alten Göttern gehören aber nicht nur Naturmächte, sondern auch Dike, die Eumeniden, Erinnyen: auch der Eid, der Styx werden zu den alten Göttern gerechnet. Sie unterscheiden sich von den neuen dadurch, daß diese die Seite des Geistigen sind als einer nur in sich seyenden Macht: die Erinnyen nur die innerlich Richtenden, der Eid diese Gewißheit in meinem Gewissen, — seine Wahrheit liegt, ob ich ihn schon äußerlich ablege, in mir; wir können den Eid mit dem Gewissen vergleichen.

Dagegen Zeus ist der politische Gott, der Gott der Gesetze, der Herrschaft, aber der bekannten Gesetze, nicht der Gesetze des Gewissens. Das Gewissen hat im Staat kein Recht — wenn der Mensch auf sein Gewissen sich beruft, so kann der Eine dieß Gewissen, der Andere ein anderes haben — sondern das Gesetzliche. Damit sein Gewissen rechter Art sey, muß das, was es als recht weiß, objektiv, dem objektiven Rechte angemessen seyn, muß nicht nur innerlich hausen. Ist das Gewissen richtig, so ist es ein vom Staat anerkanntes, wenn der Staat eine sittliche Konstitution ist.

Die Nemesis ist das Formelle, das Hohe, sich Erhebende herabzusetzen, das bloße Nivelliren, der Neid, das Vorzügliche herunterzusetzen, so, daß es mit Anderem auf gleicher Stufe steht. In der Dike ist nur das strenge, abstrakte Recht enthalten.

Orest ist verfolgt von den Eumeniden und wird von Athene, vom sittlichen Recht, dem Staate freigesprochen: das sittliche Recht ist ein anderes, als das bloß strenge, die neuen Götter sind die Götter des sittlichen Rechts.

Ein Beispiel von dieser Vereinigung des Natürlichen und Geistigen ist sub Jove frigido. Da ist Jupiter das Firmament, die Atmosphäre, das Donnernde, die Veränderung der Atmosphäre, aber außer diesem Naturprincip ist er der Vater der Götter und Menschen, er ist der politische Gott, das Recht und die Sittlichkeit des Staats, diese höchste Macht auf Erden. Sonst ist er eine vielseitige sittliche Macht, der Gott der Gastfreundschaft in Beziehung auf die alten Sitten, wo das Verhältniß unterschiedener Staaten noch nicht bestimmt war, die Gastfreundschaft wesentlich das sittliche Verhältniß betraf von Bürgern, die unterschiedenen Staaten angehörten.

Poseidon ist das Meer, wie Okeanos, Pontos: er behält diese Wildheit des Elements, ist aber auch aufgenommen unter die neuen Götter. Phöbos ist der wissende Gott; schon der Analogie, der substantiellen, logischen Bestimmung nach entspricht er dem Licht und Phöbos ist der Nachklang der Sonnenmacht. Phöbos ist nicht nur das Wissende, Offenbaren, der Orakelspruch; schon an und für sich korrespondirt sich Licht und Wissen, ist die logische Bestimmung im Geistigen und Natürlichen dieses Manifestiren.

Der Lykische Apoll hat unmittelbaren Zusammenhang mit dem Licht. Das kommt aus dem Kleinasiatischen her: gegen Morgen kommt das Natürliche, das Licht mehr hervor. Phöbos verhängt die Pest im griechischen Lager, das hängt sogleich mit der Sonne zusammen: diese Wirkung des heißen Sommers, der Sonnenhitze. Auch die Abbildungen des Phöbos haben Attribute, Symbole, die mit der Sonne zusammenhängen.

Dieselben Gottheiten, die vorher titanisch und natürlich

waren, erscheinen nachher mit einer geistigen Grundbestimmung, welche die herrschende ist, ja man hat sogar gestritten, ob im Apollo noch etwas Natürliches sey. Im Homer ist allerdings Helios die Sonne, aber unmittelbar zugleich die Klarheit, das geistige Moment, das Alles bescheint und erleuchtet. Aber auch noch später ist dem Apoll immer noch etwas von seinem Naturelement geblieben: er ward mit strahlendem Haupte dargestellt.

Dieses ist das Allgemeine, wenn es auch bei den einzelnen Göttern nicht besonders bemerklich wäre. Vollkommene Konsequenz ist jedoch darin nicht zu suchen. Ein Element tritt einmal stärker, das andere Mal schwächer hervor. In den Eumeniden des Aeschylos gehen die ersten Scenen vor dem Tempel Apollo's vor. Da wird zur Verehrung aufgerufen: zuerst sey zu verehren die Orakelgeberin (die Γαῖα), das Naturprincip, dann die Θέμις, schon eine geistige Macht, aber, wie die Dike, gehört sie zu den alten Göttern, dann kommt die Nacht, dann Phöbos — an die neuen Götter sey das Orakel übergegangen. Pindar spricht auch von solcher Succession der Götter, er macht die Nacht zum Ersten; dann folgt die Themis und dann Phöbos. Dieß ist so der Uebergang von den Naturgestalten zu den neuen Göttern. Im Kreis der Dichtkunst, des Erzeugens dieser Lehren, ist dieß nicht historisch zu nehmen.

So ist auch das Geräusch, Säuseln der Blätter, aufgehängter Becken, die erste Weise des Orakelgebens, bloß Naturlaute; erst später erscheint eine Priesterin, die in Lauten Orakel giebt, aber nach der Weise der Orakel nicht klare Laute von sich giebt. Ebenso sind die Musen zuerst Nymphen, Quellen, die Wellen, das Geräusch, Gemurmel der Bäche — allenthalben Anfang von der natürlichen Weise, von Naturmächten, welche verwandelt werden in einen Gott geistigen Inhalts.

Prometheus, der auch zu den Titanen gerechnet wird, ist eine wichtige, interessante Figur. Prometheus ist Natur-

macht; aber er ist auch Wohlthäter der Menschen, indem er sie die ersten Künste gelehrt hat. Er hat ihnen das Feuer vom Himmel geholt; das Feueranzünden gehört schon einer gewissen Bildung an; es ist der Mensch schon aus der ersten Rohheit herausgetreten. Die ersten Anfänge der Bildung sind so in den Mythen in dankbarem Andenken aufbewahrt worden. Prometheus hat die Menschen auch opfern gelehrt: nicht den Menschen hätten die Thiere gehört, sondern einer geistigen Macht, d. h. sie haben kein Fleisch gegessen. Er habe dem Zeus das ganze Opfer genommen, zwei Figuren gemacht, Knochen und Beine mit Fleisch überzogen und eine Figur von Fleisch, und Zeus habe nach der ersten gegriffen.

Opfern heißt ein Gastmahl halten und die Eingeweide, Knochen bekamen die Götter. Dieser Prometheus hat die Menschen gelehrt, daß sie zugriffen und die Thiere zu ihren Nahrungsmitteln machten; die Thiere durften sonst von dem Menschen nicht angerührt werden; sie waren ein von ihm zu Respektirendes; noch im Homer werden Sonnenrinder des Helios erwähnt, die von den Menschen nicht berührt werden durften. Bei den Indern, Aegyptern war es verpönt, Thiere zu schlachten. Prometheus hat die Menschen gelehrt, das Fleisch selbst zu essen und dem Jupiter nur Haut und Knochen zu lassen.

Aber Prometheus ist ein Titan, wird an den Kaukasus geschmiedet und ein Geier nagt beständig an seiner immer wachsenden Leber — ein Schmerz, der nie aufhört. Was Prometheus die Menschen gelehrt, sind nur solche Geschicklichkeiten, welche die Befriedigung natürlicher Bedürfnisse angehen. In der bloßen Befriedigung dieser Bedürfnisse ist nie eine Sättigung, sondern das Bedürfniß wächst immer fort und die Sorge ist immer neu — das ist durch jenen Mythus angedeutet. Bei Plato heißt es in einer Stelle, die Politik habe Prometheus den Menschen nicht bringen können; denn sie sey in der Burg

des Zeus aufbewahrt gewesen; es wird hier somit ausgesprochen, daß sie dem Zeus eigenthümlich angehörig gewesen.

Es wird so wohl dankbar erwähnt, daß Prometheus den Menschen das Leben erleichtert; ungeachtet dieß aber menschliche Verstandesmächte sind, gehört er doch zu den Titanen: denn diese Künste sind noch keine Gesetze, keine sittliche Gewalt.

Bei Aeschylos sagt Prometheus, er habe seinen Trotz, Trost, seine Satisfaktion darin, daß dem Zeus ein Sohn geboren werden würde, der ihn vom Throne würfe — Herakles. Ebenso bei Aristophanes auf lustige Weise. Da sagt Bakchos: wenn Zeus mit Tod abgehe, komme er auf den Thron.

Herakles ist der einzige Gott, der vorgestellt ist als Mensch, der unter die Götter versetzt worden. Damit ist gesagt, daß er die Herrschaft des Zeus erlangen werde, was als Prophezeihung angesehen werden kann, die eingetroffen ist.

Sind die Götter die geistige Besonderheit von Seiten der Substanz aus, welche in sie sich auseinanderreißt, so sahen wir doch anderer Seits durch den Dienst des Menschen ihn sich dem Gott entgegenheben und dem göttlichen Zweck gemäß machen. Dadurch erhalten wir die Einheit von beiden, den göttlichen Zweck vermenschlicht, den menschlichen zum göttlichen erhoben. Dieß giebt die Heroen, die Halbgötter. Besonders ausgezeichnet ist in dieser Rücksicht die Gestalt des Herakles. Er ist menschlicher Individualität, hat es sich sauer werden lassen; durch seine Tugend hat er den Himmel errungen. Die Heroen daher sind nicht unmittelbar Götter; sie müssen erst durch die Arbeit sich in das Göttliche setzen. Denn die Götter geistiger Individualität, obgleich jetzt ruhend, sind doch nur durch den Kampf mit den Titanen; dieß ihr Ansich ist in den Heroen gesetzt. So steht die geistige Individualität der Heroen höher, als die der Götter selbst; sie sind, was die Götter an sich sind, wirklich, die Bethätigungen des Ansich und wenn sie auch in der Arbeit ringen müssen, so ist dieß eine Abarbeitung der Na-

türlichkeit, welche die Götter noch an sich haben. Die Götter kommen von der Naturmacht her; die Heroen aber von den Göttern.

Indem so die geistigen Götter das Resultat durch Ueberwindung der Naturmacht, aber nur erst durch diese sind, so haben sie ihr Werden an ihnen selbst und zeigen sich als konkrete Einheit. Die Naturmächte sind in ihnen als ihre Grundlage enthalten, aber sie haben dieß ihr Ansich verklärt. In den Göttern somit ist dieser Nachklang der Naturelemente; aber die Hauptsache ist ihre geistige Bestimmtheit.

Es ist nun weiter noch

B. Die Art und Weise des Gottes näher zu betrachten.

1. Es ist eine Mehrheit von Göttern, — der Gehal tan und für sich der wahrhafte, der geistige, sittliche. Dieser Gehalt ist aber noch außereinanderfallend, noch viele Besonderheiten und sie zusammen machen eine Einheit.

Zeus beherrscht sie auf hausväterliche, patriarchalische Weise, wo der Regent am Ende thut, was die Anderen auch wollen, die zu allem, was geschieht, ihren Senf geben. Aber diese Herrschaft ist nicht ernsthaft. Die höhere, absolute Einheit in Form absoluter Macht steht über ihnen als ihre reine Macht; diese Macht ist das Schicksal, die einfache Nothwendigkeit.

Diese Einheit ist ohne Inhalt, die leere Nothwendigkeit und Macht, die unverstandene, begrifflose Macht, nicht weise — die Weisheit fällt in den Götterkreis, enthält konkrete Bestimmungen, die in das Besondere, die einzelnen Götter fallen — blinde Nothwendigkeit, die über Allem steht, auch über den Göttern, unbegriffen, insofern trostlose Nothwendigkeit.

Das Abstrakte kann nicht begriffen werden: Begreifen heißt Etwas in seiner Wahrheit wissen; das Schlechte, Abstrakte ist unbegreiflich, das Vernünftige ist begreiflich, weil es konkret in sich ist. Was das Verhältniß des endlichen Selbstbewußtseyns

betrifft, so unterliegt Alles, Gott und Mensch, dieser Nothwendigkeit, es ist eine eiserne Macht, ein blindes Gehorchen ohne Freiheit.

Allein eine Form der Freiheit ist wenigstens auch von Seite der Gesinnung vorhanden. Der Grieche, der die Gesinnung der Nothwendigkeit hat, beruhigt sich damit: Es ist so, da ist Nichts dagegen zu machen, das muß ich mir gefallen lassen. Darin liegt, daß es mir gefällt. So ist die Freiheit auch darin vorhanden, daß es das Meinige ist.

Diese Gesinnung enthält, daß der Mensch diese einfache Nothwendigkeit vor sich hat. Indem er auf diesem Standpunkt steht: „Es ist so," hat er alles Besondere auf die Seite gesetzt, Verzicht geleistet, abstrahirt von allen besonderen Zwecken, Interessen. Die Verdrießlichkeit, Unzufriedenheit der Menschen ist eben, daß sie an einem bestimmten Zweck festhalten, diesen nicht aufgeben, und wenn es diesem nicht angemessen oder gar zuwider ist, sind sie unzufrieden. Da ist keine Uebereinstimmung zwischen Dem, was da ist und Dem, was man seyn will, weil sie das Sollen in sich haben: „Das soll seyn."

So ist Unfriede, Entzweiung in sich vorhanden; aber auf diesem Standpunkt ist kein Zweck, kein Interesse festgehalten gegen die Verhältnisse, wie sie sich nur machen. Unglück, Unzufriedenheit ist nichts Anderes als Widerspruch gegen das, was ich seyn will. Ist das besondere Interesse aufgegeben, so habe ich mich zurückgezogen in diese reine Ruhe, in dieses reine Seyn, in dieses „Ist."

Da ist einer Seits kein Trost für den Menschen vorhanden. Trost bedarf er, als er Ersatz für den Verlust verlangt, hier hat er die innere Wurzel dessen, was er verloren, aufgegeben. Das ist die Seite der Freiheit, aber der abstrakten, nicht konkreten, der Freiheit, die nur steht über dem Konkreten, Besonderen, aber nicht in wahrhafte Harmonie mit dem Bestimm-

ten gesetzt ist — reines Denken, Seyn, Insichseyn, das Aufgeben des Besonderen. Die Nothwendigkeit ist das eine Extrem.

Zu dieser Allgemeinheit ist das andere Extrem die äußerliche Einzelnheit; diese tritt ebenso für sich heraus, als jenes Abstraktum des Denkens, des Zurückgehens in sich. Heraus treten sie aus demselben Grund, derselben allgemeinen Bestimmtheit, daß die Vernünftigkeit, der vernünftige Inhalt noch in Form der Unmittelbarkeit ist — diese logische Bestimmung, von der die weiteren Bestimmungen abhängen.

Es ist noch nicht eine unendliche Subjektivität gesetzt, da ist aufgehoben die äußerliche Einzelnheit. Ein Anderes ist äußerliche Einzelnheit, ein Anderes Subjektivität als in sich unendlich: hier ist die Einzelnheit, weil eben noch nicht unendliche Subjektivität, eine äußerliche, und auf diese Seite fällt der mannigfache, zufällige Inhalt, der an den Göttern herumspielt.

Es tritt da Zufälligkeit des Inhalts in diesen Kreis von Göttern, z. B. die zwölf Hauptgötter des Olympos sind nicht durch den Begriff geordnet, machen kein System aus. Außerdem sind sie konkrete Geistigkeit, noch aber nicht absolute Subjektivität, damit individuelle Gestalten.

Als konkrete Geistigkeit haben sie nicht abstrakten Inhalt: es ist nicht Eine Eigenschaft in ihnen, sondern mehrere als konkrete. Wäre es nur Eine Eigenschaft, so wären sie Allegorien, nur als konkret Vorgestelltes, so, daß das Innere, die Bedeutung nur Eine Eigenschaft ist. Es ist subjektive Geistigkeit, aber noch nicht unendliche Subjektivität.

Das Naturelement tritt noch ein in diese Bestimmung des Konkreten, macht eine der Seiten des Gegensatzes aus, das Jahr, die Monateintheilung spielt herzu, und man hat die Götter zu Kalendergöttern gemacht, wie Dupuis.

Solche Bestimmungen kommen der Zeit, insofern sie sich in der physischen Veränderung hat, zu. Aufgenommen in die

Gestalt der selbstbewußten Individuen, haben sie nicht mehr diese Bestimmung, sondern erscheinen als zufällig und müssen veredelt werden, es ist kein Respekt vor ihnen zu haben, dieses oder jenes wird daraus gemacht. Da ist denn das geistige Recht, daß in diesen Göttern nachgesucht wird nach den sogenannten Philosophemen. Zeus schmauste mit den Göttern zwölf Tage bei den Aethiopiern, hing Juno zwischen Himmel und Erde auf 2c. Solche Vorstellungen haben ihre Beziehungen, Quellen in irgend einer abstrakten Vorstellung, die etwas Regelmäßiges, Wesentliches, aber prosaisch, bezeichnet. Man hat das Recht, darnach zu forschen. Es sind solche Spuren vorhanden, aber herabgesetzt zu Zufälligkeiten, es ist kein Gebot vorhanden, dergleichen Vorstellungen zu respektiren. Das Selbstbewußtseyn macht sich nichts aus solchen Bestimmungen der Natur.

Die Göttergestalten in ihrem Reichthum sind plastisch, weiter in der Poesie vorgestellt, in das reine Feld der Vorstellung aufgenommen, so kommen mannigfaltige Geschichten an ihre Stelle. Sie haben ihre Quelle in besonderen Naturverhältnissen, die aber nicht rein sind, sondern in Formen verwandelt, die der subjektiven menschlichen Weise angemessen sind. Das Erzeugen der Natur, das Entstehen hat hier seine Form. Eine andere Quelle ist das Geistige selbst, die geistige Individualität, dem Menschen wird der Gott manifestirt in diesen seinen eigenen Schicksalen, in einer Begebenheit, welche als That, Wohlwollen oder Feindschaft des Gottes angesehen wird, dieß giebt so einen unendlich mannigfaltigen Inhalt. Wie der jüdische Gott dem Volke dieß Land gegeben, sie aus Aegypten geführt hat, so hat ein griechischer Gott dieß oder jenes gethan, was einem Volke widerfährt und was es als göttlich anschaut. So kommt die Lokalität in Betracht, wo anfing das Bewußtseyn eines Gottes und die Heiterkeit der Griechen; dieß Moment der Produktion hat eine Menge anmuthiger Geschichten erfinden können. — Die Priester erklären die Begebenheit, das Glück oder Unglück für That des

Gottes. Dieß giebt Stoff zu einer näheren, äußeren Bestimmung der Handlungen des Gottes. Dieß ist der besondere Stoff der unendlichen Menge von Zufälligem, Unbestimmtem, das nicht in sich der Sache widersprechend ist, es ist Dichtung. Dieß ist also das andere Extrem überhaupt. Das Allgemeine, indem es in die Besonderheit tritt, läßt diese als nebeneinander, außereinander bestehen und so tritt die Zufälligkeit ein. Dieß ist die wesentliche Bestimmung in Ansehung des Inhalts des objektiven Gottes.

2. Ein Moment der Art ist auch noch solches, was in den Mysterien ursprünglich seinen Sitz hat, wovon jedoch erst später zu sprechen ist. Die Mysterien verhalten sich zu der offenbaren Religion der Griechen, wie die Naturelemente zum geistigen Gehalt: es ist alte Religion oder neuere, Fremdenkult; wie die alten Götter nur Naturelemente vornehmlich sind, so ist der Inhalt der Mysterien ein solcher roher, den der Geist noch nicht durchdrungen. Dieß ist das an und für sich nothwendige Verhältniß und auch das Geschichtliche.

Aber wie man glaubte, besondere Tiefen der Religion seyen in Indien zu Hause, so hier. Die Mysterien enthalten Ahnungen, in denen die Naturkräfte versucht sind, auf allgemeine Weise gefaßt zu werden. Aus diesem Alten spielt auch Einiges herein in diese konkrete Vorstellung der darüber erhobenen, geistigen Götter.

Im Indischen ist Entstehen und Vergehen als Inhalt aufgefaßt und als eine allgemeine Macht besonders gewußt worden. Indem dergleichen in den geistigen Kreis herübergehoben worden, finden sich noch Anklänge hieran, so, wo Zeus eine unendliche Menge von Liebschaften zugeschrieben wird, wozu solche Mythen, die sich auf Naturverhältnisse, Naturkräfte bezogen, die Veranlassung gaben.

3. Ein Hauptmoment ist die Seite des Erscheinens. Auf dieser Stufe ist das Schöne überhaupt herrschend. Der

Gott erscheint, diese Mächte, diese absoluten, sittlichen, geistigen Bestimmungen werden gewußt, sind für das empirische Selbstbewußtseyn; so sind sie für Anderes, und die nähere Art, wie sie für ihr Anderes, das subjektive Selbstbewußtseyn sind, ist noch zu betrachten.

1. Dieser Inhalt offenbart sich im Inneren, thut sich im Geist hervor, aber dieser sittliche, wahrhafte Inhalt kann sich nur offenbaren in einem Geiste, der selbst an sich zu dieser geistigen Freiheit erhoben ist. Diese allgemeinen Bestimmungen kommen zum Bewußtseyn, manifestiren, offenbaren sich innerlich.

2. Indem diese Stufe nur die Stufe der ersten Freiheit, Vernünftigkeit ist, erscheint dieses, was eine Macht im Geist ist, in äußerlicher Weise. Das ist die natürliche Seite, mit der dieser Standpunkt noch behaftet ist. Diese ganz äußerliche Seite ist das Rauschen der Bäume, die Stille des Waldes, worin Pan ist, die Erscheinungen in der Natur, die als Höheres genommen werden. Dieß Erscheinen betrifft nur die erste Ankündigung für das Bewußtseyn, für welches diese Bestimmungen sind. Diese Gewalten, Gesetze sind und man weiß nicht, von wannen es kam, es ist ewig, oder es ist ein Aeußerliches, Donner und Blitz.

3. Sey das Seyn innerlich oder äußerlich, so kommt nun in Betracht das Auffassen dieses zunächst Abstrakten. Das ist Sache des Selbstbewußtseyns; das Organ, womit das Selbstbewußtseyn dieß Seyende oder substantiell Wesenhafte auffaßt, ist die Phantasie, welche dieß zunächst Abstrakte, innerlich oder äußerlich Seyende bildet, producirt zu dem, was als Gott gilt.

Es ist die Erklärung, es vorstellig zu machen, Vorstelligkeit für das Bewußtseyn zu geben von einem Göttlichen. Die Bestimmung dieser Phantasie erkannten wir darin, daß, weil der Inhalt noch diese Endlichkeit an ihm hat, unmittelbare Vernünftigkeit zu seyn, damit sich als Besonderes darzustellen hat,

der noch nicht in unendlicher Subjektivität ist, die Endlichkeit an sich hat, mit der natürlichen Seite behaftet ist.

Die Phantasie ist, das innerlich Abstrakte oder das Aeußerliche, das erst ein unmittelbar Seyendes ist, dieses Beides zu gestalten, als Konkretes zu setzen, wovon das Eine das Geistige, das Andere das Natürliche ist, so, daß das äußerliche Seyn nicht mehr selbstständig ist, sondern herabgesetzt, nur Zeichen zu seyn vom inwohnenden Geist, nur diesen an sich erscheinen zu machen.

Sie sind von menschlicher Phantasie gemacht oder plastische Gottheiten, von Menschenhänden gebildet: sie entstehen so auf endliche Weise, vom Dichter, von der Muse producirt. Diese Endlichkeit haben sie, weil sie ihrem Gehalt nach zugleich endlich sind, diese ein Auseinanderfallen, die Besonderheit der geistigen Mächte ist. Diese Endlichkeit des Inhalts ist die Bestimmung und Folge davon, daß sie entstehen als Produkte der Menschen.

Weder ist hier das Göttliche mit dem reinen Denken gefaßt, noch im reinen Geist: es ist Wahrheit in dieser Vernünftigkeit, daß dieses nur ein das Geistige Manifestirendes ist. Es wird auch nicht aufgefaßt mit äußerlichem Verstand, abstrakten Kategorien des Verstandes, diese machen die Prosa aus. Diese Götter sind von Menschen erfunden, nicht ihrem an und für sich vernünftigen Inhalt nach, aber sie, wie sie Götter sind.

Herodot sagt: Homer und Hesiod haben den Griechen ihre Götter gemacht, d. h. jeder Priester, alte, erfahrene Mann.

Wie die Griechen das Rauschen des Meeres hörten bei der Leiche des Achill, ist Nestor aufgetreten: das sey Thetis, die Theil nehme. So Kalchas bei der Pest sagt, daß Apoll erzürnt über die Griechen es gethan. Diese Auslegung heißt eben: es gestalten, die Gestalt des Thuns eines Gottes geben; ebenso dem Inneren. Pallas hemmt den Achill, diese innere Be-

sonnenheit, Hemmung des Zorns spricht der Dichter als Pallas aus.

Diese Götter sind geistige Mächte, aber der Geist ist zersplittert in seine Besonderheiten, es sind viele geistige Mächte, es ist somit hier Vielgötterei: dieß ist die Seite der Endlichkeit. Die eine Seite der Endlichkeit ist die, daß die Freiheit noch den Anklang der Natürlichkeit hat, das zweite Moment der Endlichkeit ist so eben bemerkt worden.

Die vielen Mächte sind für den Menschen; sie sind die absoluten Wesenheiten seines Geistes, damit sind sie verschieden von seiner veränderlichen Individualität; sie sind aber vorgestellt; somit tritt eine weitere Form der Endlichkeit ein, welche in die Weise des Vorstellens fällt. Die Freiheit ist hier noch nicht die unendliche des Denkens, die geistigen Wesenheiten sind noch nicht gedacht; wäre der Mensch denkend, so gäbe es nur Einen Gott für ihn; aber die Gottheit fällt hier nur in die Vorstellung, welche nicht die Grundlage des reinen Denkens ist. Erst die Religion der absoluten Wahrheit hat das Denken zur reinen Grundlage. Die griechischen Götter sind für die Phantasie: der Mensch findet diese Wesenheiten nicht als vorhandene Naturgestalten vor, sondern er bringt sie für die Vorstellung hervor: dieß Hervorbringen ist die Phantasie überhaupt. Die Göttergestalten gehen aus der menschlichen Phantasie hervor im Gegensatz gegen das Vorhandene, sie gehen aber als wesentliche Gestalten hervor; es ist ein Sinnliches darin enthalten, aber dieses zur Angemessenheit mit dem Geistigen erhoben durch die Schönheit. Die griechische Religion ist die Religion der Schönheit. In den griechischen Göttern ist eine geistige Grundlage, indem sie aber gegenständlich vorgestellt sind, so kommt ein Naturelement herein: sie haben das Natürliche in ihrer Manifestation; sie sind gemacht, gedichtet (Zusammenhang zwischen Denken und Dichten), nicht erdichtet: dieses Produkt ist aber als das Wesentliche gewußt, es ist ein Geistiges, das

nicht durch das Natürliche verkümmert ist, sondern dieses hat selbst nur die Bedeutung des Geistigen, indem es schön ist. — Die Manifestation fällt hier auf die subjektive Seite, sie ist endlich: der Gott ist so ein von Menschen Gemachtes. Dichter, Bildhauer und Maler gaben den Griechen zu erkennen, welches ihre Götter seyen. Im Zeus des Phidias schauten die Griechen ihren Gott an. Was für die Phantasie manifestirt und hingestellt wird, ist die Gestalt eines Gedankens. Dadurch ist die griechische Religion die Religion der Schönheit. Zur Schönheit gehört das Bewußtseyn der freien Geistigkeit, wenn auch der Inhalt ein beschränkter und endlicher ist. Für die freie Geistigkeit nun ist keine andere Manifestation, wenn diese nämlich sinnlich ist, als die menschliche. Das ist die Gestalt des Geistes, der Daseyn hat; insofern er natürliches, sinnliches Daseyn hat, ist dieß die einzige Weise, in der er sie hat. Aber nicht, daß der Geist ein Sinnliches, Materielles ist, sondern die Weise seiner Unmittelbarkeit, Realität, sein Seyn für Anderes, sein Angeschautwerden ist in menschlicher Gestalt.

Dieß hat man den Griechen übel genommen. Ein alter Philosoph sagt: wenn die Löwen Götter hätten, so hätten sie sich diese als Löwen vorgestellt.

Es ist nicht, weil das ihre Gestalt sey, als ob damit die Sache erschöpft wäre, sondern sie thun recht daran, weil dieß die einzige Gestalt ist, in der der Geist existirt. Das ist nicht ein Zufälliges. Der Zusammenhang ist vielmehr ein nothwendiger. In thierischen Gestalten giebt der Geist sich nicht seine Existenz. Der Physiologie käme es eigentlich zu, den menschlichen Organismus, die menschliche Gestalt als einzig wahrhaft für den Geist zu erkennen; sie hat aber in dieser Hinsicht noch wenig gethan. In der Seelenwanderung nimmt man an, wie Aristoteles bezeichnet hat, daß die Seele des Menschen und die Organisation seiner Leiblichkeit zufällig gesetzt sey. Die Organisation des Menschen ist nur die Gestalt des Geistigen.

Diese Gestalt ist die ideale: vor den Griechen ist keine wahrhafte Idealität gewesen, weder bei den Indiern, noch bei den Vorderasiaten, noch bei den Aegyptiern. Diese griechische Idealität hat auch in der Folge nicht mehr vorkommen können. Die Kunst der christlichen Religion ist zwar schön: aber die Idealität ist in ihr nicht das letzte Princip. Der reine absolute Geist ist in der griechischen Religion noch nicht im Geist und in der Wahrheit erkannt. Darum ist es nicht der Fall, daß das Erscheinen, die Seite des Daseyns, fortgeht bis zur unmittelbaren Wirklichkeit, Gegenwart als dieser, d. h. als dieser Mensch. Die wahrhafteste, eigenthümlichste Gestalt ist nothwendig die, daß der absolut für sich seyende Geist fortgeht, als einzelnes empirisches Selbstbewußtseyn sich zu zeigen. Hier ist diese Bestimmung noch nicht vorhanden, es ist ein Moment in der Erscheinung vorhanden, das aber nicht bis zum sinnlichen Diesen fortgeht. Diese Seite ist also eine von Menschen gemachte, und so, daß dieß Gemachte, worin die Göttlichkeit erscheint, eine sinnliche Seite hat. Sie wird nothwendig angemessen geschaffen dem Inhalt, der Göttlichkeit, die darin ausgedrückt werden soll. Die Gestalt soll das Göttliche vorstellen, und hat noch die Weichheit, dem Inhalte ganz angemessen gemacht zu werden. Erst wenn die Besonderung in Gott zur äußersten Grenze geht, als Mensch in dieser Gestalt, als unmittelbares Bewußtseyn hervortritt, dann ist so zu sagen diese Sinnlichkeit, Aeußerlichkeit als Sinnlichkeit freigelassen, d. h. die Bedingtheit der Aeußerlichkeit kommt an dem Gotte zum Vorschein. Hier hat die Materie, das Sinnliche noch nicht diese Gestalt, es hält sich getreu seinem Inhalte. Der Gott ist hier wohl das besondere göttliche Selbst, eine geistige, allgemeine Macht. Aber diese Macht kommt von der Natürlichkeit her, die sie als gesetzte hat; deshalb muß sie selbst noch zu ihrem Elemente die Gestaltung des Natürlichen haben und zur Erscheinung muß kommen, daß eben das Natürliche die Weise des Ausdrucks des Göttlichen ist.

Der Gott erscheint im Stein; das Sinnliche hält sich noch für das Angemessene, für den Ausdruck des Gottes, als Gottes. Erst wenn der Gott selbst als dieser Einzelne erscheint, offenbarend: der Geist, das subjektive Wissen vom Geist als Geist, sey die wahrhafte Erscheinung des Gottes, dann erst wird die Sinnlichkeit frei, d. h. sie ist nicht mehr dem Gott vermählt, sondern zeigt sich seiner Gestalt als unangemessen: die Sinnlichkeit, unmittelbare Einzelnheit, wird ans Kreuz geschlagen. Der Geist, als Allgemeines, die Gemeinde ist der Boden für die Erscheinung Gottes; die Erscheinung ist absolut, ihr Element der Geist selbst.

Die Gestalt nun, in der das Sinnliche auf unserer Stufe das Göttliche ausdrückt, ist die menschliche Gestalt. Es giebt keine andere leibliche Gestalt, die die Versinnlichung des Geistigen wäre, aber sie ist nicht die eines empirischen Menschen, die zugleich der Zufälligkeit des Daseyns angehört, die unmittelbar Wirklichkeit an sich ausdrückt. Die Poesie zwar ist auch eine vergeistigte Erscheinung, aber doch hat sie zu ihrem Material noch den Ton, die zwar sich aufhebende Materialität, aber dennoch Ton, Gebehrde, Maske u. s. f. überhaupt Sinnliches ist die Existenz des Gottes, nicht der sich selbst wissende Geist. Sie ist so ein Ideal, wesentlich schöne Gestalt, diese ist Ausdruck des geistigen Charakters, die bestimmte Vorstellung vom Geistigen, die der Bildner hat und ausdrückt. Die Gestalt in diesem sinnlichen Stoffe ist die menschliche, denn der Gott ist durch den Menschen gesetzt. Aber dieß Gesetztseyn ist durch die Aufhebung des einzelnen Selbstes vermittelt; die Gestalt daher ist nicht die des einzelnen Menschen, als solchen, sondern die allgemeine, die wesentliche, schöne und in dieser Weise Ausdruck des geistigen Charakters.

Die griechischen Götter sind anthropopathisch, d. h. sie haben die Bestimmungen der Endlichkeit überhaupt an ihnen, selbst als Unmoralisches, welches etwa in höheren Mythen seinen

Ursprung haben mag: der Hauptfehler aber ist nicht der, daß zu viel Anthropopathisches in den griechischen Göttern wäre, sondern einer Seits ist noch zu wenig darin; es ist noch zu wenig Menschliches in Gott. Es muß der Mensch als dieser Mensch in Gott, im Göttlichen gefaßt werden; aber nur als Moment, als eine der Personen Gottes, so daß dieser existirende, wirkliche Mensch in Gott gesetzt ist, aber als in die Unendlichkeit aufgenommen und dieß nur vermittelst eines Processes, indem er als dieser einzelne, existirende, sinnliche Mensch aufgehoben ist. Das jüdische Gebot: „Du sollst dir kein Bild machen von Gott," bezieht sich darauf, daß Gott wesentlich für den Gedanken ist; das andere Moment des göttlichen Lebens ist aber die Entäußerung seiner zur menschlichen Gestalt, so daß diese darin ist als Manifestation, die aber selbst nur eine Seite ist und wesentlich in den Einen, der erst so für den Gedanken als Geist ist, zurückgenommen. Die geistige Freiheit ist noch nicht in der Unendlichkeit zum Bewußtseyn gekommen. — Goethe sagt: die Bedeutsamkeit ist es, die den Charakter der klassischen Kunstwerke ausdrückt, d. h. daß er in allen die Gestalt, den bestimmten Charakter ausdrückt. An der Gestalt des empirischen Menschen ist nicht diese Bedeutsamkeit, sondern auch Zufälligkeit, Einwirkung des Natürlichen, Zufälligen, es sind Formen, die nicht bloß bedeutsam sind in Hinsicht des Geistes und nicht bloß ausdrücken die substantielle Geistigkeit, die Grundlage des göttlichen Begriffs.

Die Weise, wie so der Gott ist, ist also die schöne von den Griechen hervorgebrachte Gestalt, diese macht das Organ des Verstehens der Welt aus.

Wir erklären Begebenheiten, Naturbegebenheiten, geben den Grund, die Ursache davon an, dieß ist etwa eine Kraft, ein Inneres, eine Abstraktion der Reflexion. Hier ist nicht so ein Abstraktum. So ein Wesen in Verstandes-Kategorien ausgedrückt, prosaisches Verstehen ist hier nicht die Gestalt dessen,

woraus erklärt wird, sondern es ist die schöne Gestalt. Bei den Griechen ist alles in diese Gestalt gebracht. So entstanden die hunderttausend anmuthigen Geschichten, die den Grund von diesem und jenem ausmachen sollen, die unendliche Menge der Fabeln der Griechen. Es sind Phantasiegestalten, die die Begebenheiten erklären. Beim Homer z. B. Achill will sein Schwerdt ziehen, er faßt sich aber. Nestor, Kalchas der Priester, oder der Dichter selbst erklärt, Athene habe ihn zurückgehalten. Das Hervorbringende ist so immer ein Schönes, Anmuthiges. Dieß ist die Grundbestimmung in der objektiven Weise des Gottes und der Götter, theils ihrem Inhalt nach, theils wie er sich nach außen kehrt gegen das endliche Selbstbewußtseyn.

C. Der Kultus.

Dieser ist etwas sehr Weitschichtiges. Der Kultus ist nach seiner Bestimmung, daß das empirische Bewußtseyn sich erhebt, der Mensch sich das Bewußtseyn, Gefühl giebt der Einwohnung des Göttlichen in ihm, seiner Einheit mit dem Göttlichen. Ist das Kunstwerk das sich Offenbaren des Gottes und der Produktivität des Menschen als Setzen dieser Offenbarung durch Aufhebung seines besonderen Wissens und Wollens, so liegt im Kunstwerk anderer Seits ebenso das Aufgehobenseyn des Menschen und Gottes, als einander fremder. Das Setzen dieses Ansichseyns des Kunstwerks ist der Kultus, er daher ist das Verhältniß, wodurch die äußerliche Objektivität des Gottes gegen das subjektive Wissen aufgehoben und die Identität beider vorgestellt wird. Dadurch also ist das äußerliche göttliche Daseyn als ein Getrenntseyn vom Daseyn im subjektiven Geist aufgehoben und somit Gott in die Subjektivität hinein erinnert. Der allgemeine Charakter dieses Kultus ist, daß das Subjekt ein wesentlich affirmatives Verhältniß zu seinem Gott hat.

Es gehört zum Kultus das Anerkennen, die Verehrung dieser substantiellen Mächte, des wesentlichen Gehalts des natürlichen und geistigen Universums, dieselben entnommen der Zufäl-

ligkeit, wie diese wesentlich geltenden geistigen Mächte im empirischen Bewußtseyn vorhanden sind.

Diese Mächte aber sind zugleich das eigene Sittliche des Menschen, die Vernunft der Freiheit, die sittlichen Bestimmungen des Menschen. Darin liegt es, daß er dem Inhalt nach dieses affirmative Verhältniß zu seinen Göttern hat: dieß Substantielle, das als Gott verehrt wird, ist zugleich die eigene Wesentlichkeit des Menschen.

Die Momente des Kultus sind a. die Gesinnung. Die Götter sind anerkannt, geehrt, sie sind die substantiellen Mächte, der wesentliche Gehalt des natürlichen und geistigen Universums, das Allgemeine. Dieß erkennt der Mensch an, weil er denkendes Bewußtseyn ist, also die Welt nicht mehr für ihn vorhanden ist auf äußerliche, zufällige Weise, sondern auf wahre Weise, die allgemeinen Mächte erkennt er an. Wir verehren so die Pflicht, Gerechtigkeit, Wissenschaft, politisches Leben, Staatsleben, Familienverhältnisse; diese sind das wahrhafte, sie sind das innere Band, das die Welt zusammenhält, das Substantielle, worin das Andere besteht, das Geltende, was allein aushält gegen die Zufälligkeit, Selbstständigkeit, die ihm entgegen handelt.

Dieser Inhalt ist ebenso das Objektive im wahrhaften Sinn, d. h. das an und für sich Geltende, Wahre, nicht im äußeren objektiven Sinn, sondern auch in der Subjektivität. Der Gehalt dieser Mächte ist das eigene Sittliche der Menschen, ihre Sittlichkeit, ihre vorhandene und geltende Macht, ihre eigene Substantialität und Wesentlichkeit.

Diese Religion ist eine Religion der Menschlichkeit, d. h. der konkrete Mensch ist nach dem, was er ist, nach seinen Bedürfnissen, Neigungen, Leidenschaften, Gewohnheiten, nach seinen sittlichen und politischen Bestimmungen, nach Allem, was darin Werth hat und wesentlich ist, sich gegenwärtig in seinen Göttern. Oder es hat sein Gott diesen Inhalt des Edlen, Wahren, der zugleich der des konkreten Menschen ist. Diese Menschlichkeit

der Götter ist das, was das Mangelhafte, aber zugleich auch das Bestehende ist. In dieser Religion ist nichts unverständlich, nichts unbegreiflich, es ist kein Inhalt in dem Gotte, der dem Menschen nicht bekannt ist, den er in sich selbst nicht finde, nicht wisse.

Pallas, die die Ausbrüche des Zorns bei Achill zurückhält, ist seine eigene Gewohnheit. Athene ist der Geist dieses Volks, nicht ein äußerlicher Geist, Schutzgeist, sondern der lebendige, gegenwärtige, wirklich im Volke lebende, dem Individuum immanente Geist, der als Pallas vorgestellt wird nach seinem Wesentlichen.

Die Erinnyen sind nicht die Furien äußerlich vorgestellt, sondern es ist die eigene That des Menschen und das Bewußtseyn, was ihn plagt, peinigt, insofern er diese That als Böses in ihm weiß. Die Erinnye ist nicht nur äußerliche Furie, die den Muttermörder Orestes verfolgt, sondern der Geist des Muttermords schwingt über ihm seine Fackel. Die Erinnyen sind die Gerechten und eben darum die Wohlmeinenden, Eumeniden; das ist nicht ein Euphemismus, sondern sie sind, die das Recht wollen, und wer es verletzt, hat die Eumeniden in ihm selbst: es ist das, was wir Gewissen nennen.

Im Oedipus auf Kolonos sagt Oedip zu seinem Sohne: die Eumenide des Vaters wird dich verfolgen. Eros, die Liebe ist so nicht nur das Objektive, der Gott, sondern auch als Macht die subjektive Empfindung des Menschen. Anakreon beschreibt einen Kampf mit Eros. Ich auch, sagt er, will jetzt lieben; schon längst gebot mir's Eros; doch ich wollte nicht folgen. Da griff mich Eros an. Bewaffnet mit Harnisch und Lanze widerstand ich. Eros verschloß sich, doch dann schwang er sich selbst mir ins Herz. Was hilfts da, so schließt er, Pfeil und Bogen; der Kampf ist mitten in mir. In dieser Anerkennung und Verehrung ist also das Subjekt schlechthin bei sich; die Götter sind sein eigenes Pathos. Das Wissen von

den Göttern ist kein Wissen nur von ihnen als Abstraktionen jenseits der Wirklichkeit, sondern es ist ein Wissen zugleich von der konkreten objektiven Subjektivität des Menschen selbst: denn die Götter sind ebenso in ihm. Da ist nicht dieses negative Verhältniß, wo das Verhältniß des Subjekts, wenn es das höchste ist, nur diese Aufopferung, Negation ist seines Bewußtseyns. Die Mächte sind Menschen freundlich und hold, sie wohnen in ihrer eigenen Brust; er verwirklichet sie und weiß ihre Wirklichkeit zugleich als die seinige. Der Hauch der Freiheit durchweht diese ganze Welt und macht die Grundbestimmung für diese Gesinnung aus.

Das Subjekt ist in diesem Kultus frei und das macht seine Heiterkeit aus. In diesem Kultus wird dem Gott Ehre angethan, aber diese Ehre wird zur eigenen, daß der Mensch eben das Bewußtseyn seines affirmativen Verhältnisses, seiner Einheit mit dem Göttlichen an ihm selbst zeigt, daß es sich im Menschen geltend macht; der Mensch feiert da seine eigene Subjektivität.

Insofern aber der Gott eine nur äußerliche, natürliche Seite hat, so hat diese Vereinung weitere Modifikationen. Bakchos und Demeter, Wein und Brodt sind dem Menschen äußerlich; die Art, sich identisch damit zu machen, ist, sie zu verzehren, sie sich zu assimiliren. Dieses Einzelne, die Gaben der Götter bleiben doch zugleich außer dieser Naturmacht.

Diese Naturkräfte, Produktivitäten sind ferner auch geistige Wesenheiten: Bakchus und Ceres sind die mystischen Gottheiten. Ceres ist Stifterin des Ackerbaues, Eigenthums, der Ehe: überhaupt sind Beide die Vorsteher der Mysterien.

An den Festen, wo der Gott geehrt wird, zeigt der Mensch sich selbst, er läßt an ihm selbst das Göttliche sehen in seiner Fröhlichkeit, Heiterkeit, im Aufzeigen seiner Geschicklichkeit und Schönheit. Die Produkte der Kunst gehören zu diesen Festen, so, daß er sie als göttlichen Inhalts betrachtet, zugleich als seine

Geübtheit, Geschicklichkeit. Am Feste der Pallas war ein großer Aufzug, diese Pallas ist das Volk selbst, das Volk ist der belebte Geist selbst, diese Athene, die ihrer selbst genießt.

Außer diesem Inhalt, diesem Mittelpunkt der Götter, sehen wir

2. auch das Extrem der Nothwendigkeit. Die Gesinnung der Nothwendigkeit ist diese Ruhe, die sich in der Stille hält, in dieser Freiheit, die aber noch eine abstrakte ist; insofern ist es eine Flucht, aber es ist zugleich die Freiheit, insofern der Mensch von äußerlichem Unglück nicht überwunden, gebeugt wird. Wer dieß Bewußtseyn der Unabhängigkeit hat, ist äußerlich wohl unterlegen, aber nicht besiegt, überwunden.

Außer diesem Verhältniß zur einfachen Nothwendigkeit ist im Bewußtseyn des Göttlichen und seiner Beziehung auf den Menschen und umgekehrt eine andere Seite, diese: daß auch vom Göttlichen gewußt wird, daß es Theil hat am Loos des Endlichen, an der abstrakten Nothwendigkeit des Endlichen.

Es giebt so auch noch eine Gesinnung, die sich auf die Nothwendigkeit bezieht und es steht der Heiterkeit der ersten Seite diese Trauer der anderen Seite gegenüber. Die Nothwendigkeit hat ihre eigene Sphäre, sie bezieht sich nur auf das Besondere der Individualität, insofern eine Kollision der geistigen Macht möglich ist, insofern die Besonderheit, die Begebenheiten der Zufälligkeit unterworfen sind. Nach dieser Seite werden sie von der Nothwendigkeit berührt und sind ihr unterworfen. Diejenigen Individuen sind insbesondere der Nothwendigkeit unterworfen und tragisch, die sich erheben über den sittlichen Zustand, die etwas Besonderes für sich ausführen wollen. So die Heroen, die durch eigenthümliches Wollen von den übrigen unterschieden sind, sie haben ein Interesse, das über den ruhigen Zustand des Waltens, der Regung des Gottes geht; sie sind, die eigenthümlich wollen und handeln, sie stehen über dem Chor, dem ruhigen, stätigen, unentzweiten sittlichen Verlauf. Dieser ist dem Schicksal entnommen, bleibt in dem

gewöhnlichen Lebenskreis beschränkt und erregt keine der feindlichen Mächte. Der Chor, das Volk hat auch eine Seite der Besonderheit, es ist dem gemeinen Loose der Sterblichen ausgesetzt, zu sterben, Unglück ꝛc. zu haben, aber solcher Ausgang ist das gemeine Loos sterblicher Menschen und der Gang der Gerechtigkeit gegen das Endliche. Daß das Individuum zufälliges Unglück hat, stirbt, ist in der Ordnung.

Beim Homer weint Achill über seinen frühen Tod, auch sein Pferd weint darüber. Bei uns wäre dieß thöricht von einem Dichter. Aber einen Griechen, einen Achill kann es wohl traurig machen, aber nur momentan, es ist so, aber es berührt ihn weiter nicht, er kann wohl traurig, aber nicht verdrießlich werden. Verdruß ist die Empfindung der modernen Welt, Verdrießlichkeit setzt einen Zweck, eine Forderung der modernen Willkür voraus, wozu sie sich ermächtigt, berechtigt hält, wenn ein solcher Zweck nicht erfüllt wird; so nimmt der moderne Mensch leicht die Wendung, für das Uebrige auch den Muth sinken zu lassen und nun auch das Andere nicht zu wollen, was er sich sonst zum Zweck machen könnte, er giebt seine übrige Bestimmung auf, zerstört, um sich zu rächen, seinen eigenen Muth, seine Thätigkeit, die Zwecke des Schicksals, die er sonst noch erreichen könnte. Dieß ist die Verdrießlichkeit, sie konnte nicht den Charakter der Griechen, der Alten ausmachen, sondern die Trauer über das Nothwendige ist nur einfach. Die Griechen haben keinen Zweck als absolut, als wesentlich vorausgesetzt, der gewährt werden soll, die Trauer ist deshalb ergebene Trauer. Es ist einfacher Schmerz, einfache Trauer, die deshalb in sich selbst die Heiterkeit hat, es geht dem Individuum kein absoluter Zweck verloren, es bleibt auch hier bei sich selbst, auf das, was nicht erfüllt wird, kann es renonciren. Es ist so, so hat es sich in die Abstraktion zurückgezogen und nicht diesem sein Seyn entgegengestellt. Die Befreiung ist die Identität des

subjektiven Willens mit dem, was ist, das Subjekt ist frei, aber nur auf abstrakte Weise.

Die Heroen bringen Aenderung hervor und so, daß eine Entzweiung eintritt, und die höhere, eigentlich interessante Entzweiung für den Geist ist, daß es die sittlichen Mächte selbst sind, die als entzweit, in Kollision gerathend erscheinen.

Die Auflösung dieser Kollision ist, daß die sittlichen Mächte, die nach ihrer Einseitigkeit in Kollision sind, sich der Einseitigkeit des selbstständigen Geltens abthun, und die Erscheinung dieses Abthuns der Einseitigkeit ist, daß die Individuen, die sich zur Verwirklichung einer einzelnen sittlichen Macht aufgeworfen haben, zu Grunde gehen.

Das Fatum ist das Begrifflose, wo Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in der Abstraktion verschwinden: in der Tragödie dagegen ist das Schicksal innerhalb eines Kreises sittlicher Gerechtigkeit. Am erhabensten finden wir das in den Sophokleischen Tragödien. Es wird daselbst vom Schicksal und von der Nothwendigkeit gesprochen; das Schicksal der Individuen ist als etwas Unbegreifliches dargestellt, aber die Nothwendigkeit ist nicht eine blinde, sondern sie ist erkannt als die wahrhafte Gerechtigkeit. Dadurch eben sind jene Tragödien die unsterblichen Geisteswerke des sittlichen Verstehens und Begreifens. Das blinde Schicksal ist etwas Unbefriedigendes. In diesen Tragödien wird die Gerechtigkeit begriffen. Auf eine plastische Weise wird die Kollision sittlicher Mächte gegen einander dargestellt in dem absoluten Exempel der Tragödie, Antigone; da kommt die Familienliebe, das Heilige, Innere, der Empfindung Angehörige, weshalb es auch das Gesetz der unteren Götter heißt, mit dem Recht des Staats in Kollision. Kreon ist nicht ein Tyrann, sondern ebenso eine sittliche Macht, Kreon hat nicht Unrecht: er behauptet, daß das Gesetz des Staats, die Auktorität der Regierung geachtet werde und Strafe aus der Verletzung folgt. Jede dieser beiden Seiten verwirklicht nur die eine der-

selben, hat nur die eine derselben zum Inhalt, das ist die Einseitigkeit, und der Sinn der ewigen Gerechtigkeit ist, daß Beide Unrecht erlangen, weil sie einseitig sind, aber damit auch Beide Recht; Beide werden als geltend anerkannt im ungetrübten Gang der Sittlichkeit; hier haben sie Beide ihr Gelten, aber ihr ausgeglichenes Gelten. Es ist nur die Einseitigkeit, gegen die die Gerechtigkeit auftritt.

Der Schluß der Tragödie ist die Versöhnung, die vernünftige Nothwendigkeit, die Nothwendigkeit, die hier anfängt, sich zu erfüllen; es ist die Gerechtigkeit, die auf solche Weise befriedigt wird mit dem Spruch: es ist nichts, was nicht Zeus ist, nämlich die ewige Gerechtigkeit. Hier ist eine rührende Nothwendigkeit, die aber vollkommen sittlich ist; das erlittene Unglück ist vollkommen klar; hier ist nichts Blindes, Bewußtloses. Zu solcher Klarheit ist Griechenland auf seiner höchsten Bildungsstufe gekommen. Doch bleibt hier ein Unaufgelöstes, indem das Höhere nicht als die unendliche geistige Macht hervortritt; es bleibt unbefriedigte Trauer darin.

Die höhere Versöhnung wäre, daß im Subjekt die Gesinnung der Einseitigkeit aufgehoben würde — das Bewußtseyn seines Unrechts und daß es sich in seinem Gemüth seines Unrechts abthut. Diese seine Schuld, Einseitigkeit zu erkennen und sich derselben abzuthun, ist aber nicht in dieser Sphäre einheimisch. Dieses Höhere macht überflüssig die äußerliche Bestrafung, den natürlichen Tod. Anfänge, Anklänge dieser Versöhnung treten allerdings auch ein, aber diese innere Umkehrung erscheint doch mehr als äußerliche Reinigung. Ein Sohn des Minos war in Athen erschlagen worden, deßwegen bedurfte es der Reinigung: diese That ist für ungeschehen erklärt worden. Es ist der Geist, der das Geschehene ungeschehen machen will.

Orest in den Eumeniden wird losgesprochen vom Areopag; hier ist einer Seits der höchste Frevel gegen die Pietät, auf der anderen Seite hat er seinem Vater Recht verschafft. Er war

Oberhaupt der Familie und auch des Staats: in Einer Handlung hat er gefrevelt und ebenso vollkommene, wesentliche Nothwendigkeit ausgeübt. Losssprechen heißt eben dieß: Etwas ungeschehen machen.

Oedipus Koloneus spielt an die Versöhnung und näher an die christliche Vorstellung der Versöhnung an, er kommt bei den Göttern zu Ehren, die Götter berufen ihn zu sich. Heut zu Tage fordern wir mehr, weil die Vorstellung der Versöhnung bei uns höher ist, das Bewußtseyn, daß im Inneren diese Umkehrung geschehen kann, wodurch das Geschehene ungeschehen gemacht wird.

Der Mensch, der sich bekehrt, seine Einseitigkeit aufgiebt, hat sie ausgerottet in sich, seinem Willen, wo die bleibende Stätte, der Platz der That wäre, d. i. in ihrer Wurzel die That vernichtet. Es ist unserem Gefühl entsprechender, daß die Tragödien Ausgänge haben, die versöhnend sind. — Das ist das Verhältniß zur Nothwendigkeit.

3. Das Verhältniß zu dem Extrem der Zufälligkeit, zur Einzelnheit, die wir auch an diesen göttlichen Wesen selbst herumspielen sehen, ist auch am Menschen vorhanden und kommt zur Frage. Dieses Einzelne ist zufällige Subjektivität, und der Mensch auf der Stufe dieser Religion ist noch nicht frei, noch nicht allgemeines Selbstbewußtseyn, wohl Selbstbewußtseyn der Sittlichkeit; aber die Substanz überhaupt, und die sittliche Substanz ist noch nicht die in sich allgemeine Subjektivität.

Das, was der Mensch zu thun hat in Ansehung des Zufälligen, fällt außerhalb der sittlichen Pflicht; dieß Zufällige, weil Gott noch nicht als absolute Subjektivität bestimmt ist, ist noch nicht in die Hand einer Vorsehung gelegt, sondern in die des Schicksals. Damit weiß sich der Mensch nicht als frei, er ist nicht die entschließende Subjektivität.

Damit hängt zusammen, daß er die Entschließung von Außen her sich geben läßt. Dahin fällt diese Seite der Religion,

welche das Orakel heißt. Diese haben einen natürlichen Anfang, sind äußerliche Bestimmungen für den Menschen, und die Manifestation ist irgend eine äußere, natürliche Veränderung, Geräusch durch Säuseln der Blätter, Töne.

Bei Orakeln wurden keine artikulirten Antworten gegeben: in Delphi war es der Wind, der aus der Schlucht hervorging, ein Sausen hervorbrachte. Anderer Seits sind es Gesichte, das Befragen der Opferthiere, zufällige Aeußerlichkeiten, die einen natürlichen Anfang haben, oder Aeußerlichkeiten als solche sind — die der Mensch braucht, um entschlossen zu seyn.

Der freie Grieche ist nicht frei, wie wir im Selbstbewußtseyn. Der Feldherr, der eine Schlacht liefern will, der Staat, der eine Kolonie ausschickt, fragt das Orakel; diese Demokratie hatte noch nicht diese Kraft, Energie des Selbstbewußtseyns, daß das Volk sich bestimmt, entschließt.

Sokrates erst hat die eigene Willensentscheidung geltend gemacht. Sein δαιμόνιον ist nichts anderes, als dieß. Er sagt von ihm, es habe ihm nur gesagt, was gut sey und zwar bei ganz äußerlichen, zufälligen Umständen. Es hat ihm keine Wahrheiten geoffenbart, sondern ihm nur die Entscheidung in Einzelnheiten des Handelns gegeben. Hier ist das Fatum der subjektive Wille, der Entschluß.

b. Der Kultus als Dienst.

Er betrifft das Verhalten des konkreten Bewußtseyns zu seinem bestimmten konkreten Gegenstand, die Vorstellung eines Gegenüberstehens, Gegenübergestelltseyns Beider. Der Gottesdienst ist so eine Wechselseitigkeit des Gebens und Empfangens. Gott giebt, das Endliche empfängt, die Gesinnung ist hier die Form der inneren Vermittelung, des inneren Verhaltens. Der äußere Gottesdienst hat so den Werth des äußeren Verhaltens. Hierbei ist mehreres zu unterscheiden.

1. Die Vereinigung der Gegenüberstehenden soll hervorgebracht werden, es müssen sich deshalb beide nähern und beide

müssen so ablassen von ihrer Selbstständigkeit, die sie gegen einander haben. Es ist nicht nur ein Geben von einer Seite gesetzt, sondern auch das endliche Selbstbewußtseyn muß aufgeben, ablassen von seiner Besonderheit, diese scheidet sie, von der Weise ihrer Existenz müssen beide Theile ablassen. Das äußerlichste Verhältniß beider gegen einander ist, daß der Gott ein Naturelement in sich hat und als Selbstständiges gegen das subjektive Bewußtseyn stehend ist, sein Daseyn eine äußere natürliche Erscheinung hat. Der Kultus ist nicht die Stufe, in der die Vorstellung des Gottes hervorgebracht wird, sondern es ist dieß das unmittelbare Selbstbewußtseyn, die Menschen, wie sie stehen und sind, ihnen gegenüber erscheint der Gott, der ein Naturelement in sich hat in der Weise des natürlichen Daseyns. Bei einem Gott ist dieß mehr, bei einem Anderen weniger der Fall. In diesem Verhältniß ist der Gottesdienst, einer Seits die Anerkennung, daß die natürlichen Dinge ein Wesen in sich sind, eine gegen den Menschen selbstständige, wesentliche Naturidee, Naturbestimmung, es ist die Anerkennung ihrer Wesentlichkeit als eigenthümliche, beharrende Macht. Das Andere ist die Naturmacht, in der die Götter erscheinen, sich selbst preis geben, opfern, der Gott opfert sich selbst, er ist dieß, sich hinzugeben an das endliche Bewußtseyn, sich von ihm in Besitz nehmen zu lassen, sich selbst zu opfern. Der Mensch nimmt dann das Geopferte in Besitz, zugleich mit der Anerkennung der Wesentlichkeit, die darin ist.

Die äußerliche Weise ist zunächst, daß das Opfer noch nicht versöhnendes Opfer ist. Bei den Griechen hat Essen und Trinken Opfern geheißen und das Opfer ist nichts anderes gewesen. Brot und Wein, Ceres und Bakchus haben sie gegessen und getrunken, diese Naturmächte sind anerkannt, beide Götter geben sich preis und werden von Menschen verzehrt und der Mensch erkennt darin die Wesentlichkeit an, dieß wird dadurch ausgedrückt, daß er einiges nicht genießt, einige Tropfen Wein

ausgießt, einiges Mehl, die Stirnhaare, das Eingeweide, das Fett, was er nicht gebrauchen kann, verbrennt. Sie umwickelten das Fleisch mit Fett und verbrannten dieß.

Die Götter geben sich so preis und der Kultus ist so der assimilirende Genuß zugleich verbunden mit der Anerkennung der Macht, denn die Götter als Mächte erhalten sich.

2. Zu bemerken ist ferner das Verhalten zu den Göttern nach ihrer geistigen Seite. Hier ist das Verhältniß des Subjekts einer Seits wieder die Assimilation, den Gott durch sich gegenwärtig zu machen, ihn zur Erscheinung an sich, an dem Subjekt zu bringen; es fehlt jedoch eine Seite, nach welcher der wissende Gott ein Jenseits bleibt und wonach sich das subjektive Bewußtseyn verhält als ein nur empfangendes, zu demselben gekommenes. Es ist das Verhalten zu den Göttern, als sittlichen, geistigen Mächten überhaupt. Dienst ist hier freilich ein unpassendes Wort, besonders hier auf dieser Stufe ist kein Dienst, keine Knechtschaft; die Verehrung der substantiellen Macht ist die Anerkennung dieser Wesenheit der geistigen und natürlichen Welt überhaupt, das Vorstelligmachen derselben in Festen, Triumphen, Spielen, Schauspielen, Gesängen rc., wohin denn die Kunst gehört. Es wird den Göttern ihre Ehre bewiesen, diese besteht vornehmlich in den genannten Festen, die Götter werden so geehrt. Geehrt wird jemand, insofern man eine hohe Vorstellung von ihm hat und diese hohe Vorstellung vorstellig macht, durch sein Betragen erscheinen macht.

Es ist also die Vorstellung der Anerkennung der Götter, die das Volk zu bezeigen hat, so daß es diese Vorstellung des Göttlichen an ihm selber erscheinen läßt in den Produktionen der Kunst. In der Ehre der Gesänge, Feste rc. läßt das Subjekt die Vorstellung des Göttlichen an sich erscheinen, hat den Kultus an ihm selbst, d. h. der Mensch zeigt in seinen Festen seine Vortrefflichkeit, zeigt von sich das Beste, was er hat, das,

wozu er fähig gewesen ist, sich zu machen. Der Mensch schmückt sich selbst; Gepränge, Kleidung, Schmuck, Tanz, Gesang, Kampf, alles gehört dazu, den Göttern Ehre zu bezeigen, der Mensch zeigt seine geistige und körperliche Geschicklichkeit, seine Reichthümer, er stellt sich selbst in der Ehre Gottes dar und genießt damit diese Erscheinung Gottes an dem Individuum selbst. Dieß gehört noch jetzt zu den Festen. Diese allgemeine Bestimmung kann genügen, daß der Mensch die Vorstellung der Götter an ihm durch sich erscheinen lasse, daß er sich auf's vortrefflichste darstelle und so seine Anerkennung der Götter zeige. Den Siegern in den Kämpfen wurde hohe Ehre zu Theil, sie waren die Geehrtesten des Volks, saßen bei feierlichen Gelegenheiten neben dem Archonten und es ist selbst geschehen, daß sie bei Lebzeiten als Götter verehrt wurden, indem sie so das Göttliche an sich zur Erscheinung brachten, durch die Geschicklichkeit, die sie bewiesen hatten. Auf diese Weise machen die Individuen das Göttliche an sich erscheinen, im Praktischen ehren die Individuen die Götter, sind sittlich, das was der Willen der Götter ist, ist das Sittliche. Im praktischen Leben bringen sie das Göttliche zur Wirklichkeit.

Das athenienſische Volk, das am Feste der Pallas seinen Aufzug hielt, war die Gegenwart der Athene, der Geist des Volks, dieß Volk ist der belebte Geist, der alle Geschicklichkeit, That der Athene, an sich darstellt. Wenn so auf praktische Weise das Individuum Gott wahrnehmen kann, so ist dieß ein Anderes gegen die theoretische Weise des Bewußtseyns.

Der Mensch kann sich diese Göttlichkeit zu der seinigen machen, die Gegenwart des Göttlichen kann ihn anfeuern, aber es bleibt ein jenseitiges Leben zurück, nämlich des Kreises der Zufälligkeit innerhalb dessen, was ihn begrenzt, was ihm widersteht, was er beschließen, berathen kann, hier kann der Mensch sich nicht zum substantiellen Wissen machen. Er kann den Gott

an sich praktisch hervorbringen, aber das Wissen als göttliches steht ihm gegenüber. Innerhalb dieses Kreises ist das Wissen zufällig, es bezieht sich nicht auf das Ethische, wahrhaft Substantielle, Pflichten des Vaterlandes, des Staats ꝛc. Aber dieß Zufällige weiß er nicht, kann er nicht wissen. Es giebt aber auch ein Bedürfniß, das Zufällige zu wissen, das in der Stufe des Selbstbewußtseyns liegt, wie wir es hier betrachten, der Mensch will gern wissen, was für ihn in der Zukunft liegt. Auf das Selbstbewußtseyn hat dieß Bedürfniß einen wesentlichen Einfluß, denn das Selbstbewußtseyn ist noch nicht die unendliche Subjektivität in sich, welche sich getraut den letzten Entschluß zu fassen in Absicht des Aeußeren, es ist noch nicht die Subjektivität, die eine absolute moralische Berechtigung in sich weiß, es ist nur freie Subjektivität des unendlichen Selbstbewußtseyns. Dieß entschließt sich, handelt und überläßt das Uebrige Gott, es hat die Kraft, die Gewalt in sich, den Entschluß zu fassen. Hier ist nicht diese unendliche Gewißheit in sich selbst; daß das Selbstbewußtseyn sie erhält, gehört einer höheren, gehaltvolleren Berechtigung an, nämlich dem Glauben an die Vorsehung, an die absolute Weisheit, Güte, welcher auch das einzelne Selbstbewußtseyn als solches Zweck ist. Indem nun hier das Individuum noch nicht die Unendlichkeit seiner Freiheit gefaßt hat, so ist das Entschließen etwas, was außer dem Subjekt liegt.

3. Diese Seite des Kultus ist das schon betrachtete Orakel. Das letzte Wollen, die letzte Entschließung, heute zu schlagen, zu reisen, zu heirathen, nimmt das Selbstbewußtseyn noch nicht aus sich selbst, dieß wäre die Entschließung des Individuums als eines Diesen, hier hat es als solches noch nicht diesen Werth, diese Berechtigung, ist noch nicht als unendliche Subjektivität an ihm selbst gesetzt. Dieß ist ein Punkt, der bei der griechischen Freiheit in Betracht zu ziehen ist. Das Individuum, welches dieß oder jenes unternehmen will, befragt das Orakel, aber auch der Feldherr, der Staat selbst holt sich die

letzte Bestimmung von außen her. Irgend eine äußere Erscheinung wurde erfordert, die entscheidet, ein Ton, Klang, eine Stimme. Die Alten sagten: die Stimmen der Dämonen sind unartikulirt. So waren denn auch die Orakel, besonders das Rauschen von Bäumen, Quellen rc. In Dodona waren drei Arten, der Ton, den die Bewegung der Blätter der heiligen Eiche hervorbrachte, das Murmeln einer Quelle und der Ton eines ehernen Gefäßes, das durch den Wind zum Tönen gebracht wurde. In Delos rauschte der Lorbeer; in Delphi war der Wind, der am ehernen Dreifuß ausströmte, ein Hauptmoment. Später erst mußte die Pythia durch Dämpfe betäubt werden, die dann in der Raserei Worte ohne Zusammenhang ausstieß, die erst der Priester auszulegen hatte. Er deutete auch die Träume. In einer Höhle waren es Gesichte, die der Fragende sah und ihm gedeutet wurden. In Achaja erzählt Pausanias, war eine Statue des Mars, dieser sagte man die Frage ins Ohr und entfernte sich mit zugehaltenen Ohren vom Markte, das erste Wort, welches man hörte, nachdem man die Ohren geöffnet hatte, war die Antwort, die dann durch Deutung in Zusammenhang mit der Frage gebracht wurde. Hierher gehört auch das Befragen der Eingeweide der Opferthiere, die Deutung des Vogelflugs rc. und mehrere solche bloße Aeußerlichkeiten. Man schlachtete Opferthiere, bis man die glücklichen Zeichen fand. Bei den Orakeln gaben zwei Momente die Entscheidung, das äußerliche und die Erklärung. Nach dieser Seite erhielt das Bewußtseyn sich nur empfangend, wie es im vorhergehenden die Götter an sich erscheinen machte. Die Orakel, als konkreter Ausspruch des Gottes, sind doppelsinnig. Nach ihnen handelt der Mensch, indem er sich eine Seite herausnimmt. Dagegen tritt denn die andere auf; der Mensch geräth in Kollision. Die Orakel sind dieß, daß der Mensch sich als unwissend, den Gott als wissend setzt; unwissend nimmt der Mensch den Spruch des wissenden Gottes

auf. Er ist somit nicht Wissen des Offenbaren, sondern Nichtwissen desselben. Er handelt nicht wissend nach der Offenbarung des Gottes, welcher als allgemein die Bestimmtheit nicht in sich hat und so, in der Möglichkeit beider Seiten, doppelsinnig seyn muß. Sagt das Orakel: gehe hin und der Feind wird überwunden, so sind Beide Feinde, „der Feind." Die Offenbarung des Göttlichen ist allgemein und muß allgemein seyn; der Mensch deutet sie als unwissend; er handelt danach; die That ist die seinige; so weiß er sich als schuldig. Der Vogelflug, das Rauschen der Eichen sind allgemeine Zeichen. Auf die bestimmte Frage giebt der Gott der allgemeine eine allgemeine Antwort: denn nur das Allgemeine, nicht das Individuum als solches ist der Zweck der Götter. Das Allgemeine aber ist unbestimmt, ist doppelsinnig: denn es enthält beide Seiten.

c. Das erste im Kultus war die Gesinnung, das zweite der Kultus als Dienst, das konkrete Verhältniß, wo aber die Negativität als solche noch nicht aufgetreten ist. Der dritte Gottesdienst ist der erste, innere, näher der Gottesdienst der Versöhnung genannt. Die Götter sollen an der Seele, dem Subjekt realisirt werden, welches vorausgesetzt ist als entfremdet, negativ bestimmt ist gegen das Göttliche, ihm gegenüber. Das Einswerden kann nicht auf die unmittelbare Weise geschehen, wie in der vorhergehenden Form, sondern erfordert eine Vermittelung, worin das aufgeopfert werden muß, was sonst als fest und selbstständig gilt. Dieß Negative, was aufgeopfert werden muß, um die Entfremdung, Entfernung zwischen beiden Seiten aufzuheben, ist in gedoppelter Art. Erstens ist nämlich die Seele als unbefangene, natürliche Seele negativ gegen den Geist, das zweite Negative ist dann ein Unglück überhaupt und besonders drittens ein moralisches Unglück oder Verbrechen, die höchste Entfremdung des subjektiven Selbstbewußtseyns gegen das Göttliche.

1. Die natürliche Seele ist nicht, wie sie seyn soll, sie soll freier Geist seyn, Geist ist erst die Seele durch Aufhebung des natürlichen Willens, der Begierde. Dieß Aufheben, dieß sich Unterwerfen unter das Sittliche und ferner das Angewöhnen daran, daß das Sittliche, Geistige zweite Natur des Individuums wird, ist überhaupt Werk der Erziehung, Werk der Bildung. Diese Rekonstruktion des Menschen muß auf diesem Standpunkt zum Bewußtseyn kommen, so daß diese Umkehrung als erforderlich erkannt wird. Es ist der Standpunkt selbstbewußter Freiheit. Wenn diese Bildung und Umkehrung als wesentliche Momente und als wesentlich Lebendiges vorgestellt werden, so giebt dieß die Vorstellung von einem Wege, den die Seele zu durchlaufen hat, und hat zur Folge eine Anstalt, in der sie ihn auf konkrete Weise, substantiell im Leben durchlaufe. Die Seele muß an ihr den Weg durchmachen, muß ergriffen werden von dieser Anschauung, muß verzichten auf ihre Natürlichkeit und emporkommen aus dieser Negation. Dieß sind die Mysterien, Darstellungen der Nothwendigkeit dieses Weges des Geistes. Klemens von Alexandrien sagt: die Mysterien seyen voll von lebenden Göttern; die Götter sterben, werden begraben und auferstehen. Was der Geist überhaupt sey, wird dargestellt und so erwuchs der Seele, indem sie sich zum Geist reinigt, daraus die Gewißheit ihrer Einigkeit mit dem Gott.

Der Mensch als natürliche Seele ist nicht, wie er seyn soll, Geist ist er erst durch die Konversion; die Anschauung derselben ist der Gegenstand der Mysterien gewesen, und das Subjekt, indem es diese Anschauung an sich durchmachte, sich ihr überließ, ging das Schrecken, die Furcht durch, in die sein natürliches Wesen zurückflieht und woraus die Freiheit des Geistes selbst hervorgeht.

Die Mysterien waren geheim, aber doch bekannt, in die Eleusinischen Mysterien waren alle Athenienser eingeweiht, sie waren mystisch in einem anderen Sinne, wie die offenbaren Leh=

ren des Christenthums Mysterien genannt worden sind. Das Innere, das Spekulative ist das Mystische. Diese Lehren waren geheim, dieß war weiter nichts, als daß sie nicht zum Gegenstand des Geschwätzes, der Reflexion, der willkürlichen Phantasie gemacht werden, nicht dem Organ der Zufälligkeit, der Veränderung anheim fallen durften. Der griechische Geist überhaupt kommt vom Orient her, den Weg, den er zu durchmachen gehabt hat, stellt er sich in den Mysterien vor. Er setzt sich darin sein Werden. Man muß nicht glauben, daß tiefe Geheimnisse dahinter verborgen gewesen seyen; wobei die Vorstellung zu Grunde liegt, daß die Priester Betrüger gewesen seyen, und selbst etwas Besseres gewußt hätten; diese Meinung ist besonders von Voltaire und anderen Franzosen aufgeregt worden; aber erstens kann ein Volk im religiösen Glauben nicht angelogen und betrogen werden, denn die religiöse, ewige Wahrheit liegt im Geiste desselben und dann sind die Priester selbst nicht über den Geist ihres Volkes hinaus. Aeschylus soll in einer seiner Tragödien etwas von den Mysterien verrathen haben, nämlich Ceres sey die Tochter der Diana: auf solches Mysterium ist weiter kein besonderes Gewicht zu legen. Das Wenige, was von den Mysterien uns aufbewahrt, ist am besten durch die Franzosen Sainte-Croix und Silvestre de Sacy zusammengestellt. Allerdings scheinen in den Mysterien alterthümliche Vorstellungen aufbewahrt gewesen zu seyn und der Mensch hat oft die größte Ehrfurcht vor dem, was er nicht versteht, aber eben diese Vorstellungen gehören nicht der höheren griechischen Klarheit an, sondern es sind Phantasiebilder, die sich noch nicht zur Vollkommenheit ausgebildet haben. — In den Eleusinischen Mysterien wurden besonders bildliche Darstellungen aufgeführt, unter anderem: die Einführung der Seele in eine Wesenheit, die entfernter von ihr liegt, die Vorstellung eines Weges, den die Seele zurückzulegen hat: worin die Forderung des Abthuns von der Natürlichkeit, die Darstellung der Reinigung der Seele

und die Aufnahme derselben in ein hohes mystisches Wesen zu Grunde liegt, dieß scheint der Hauptinhalt der Mysterien gewesen zu seyn; daran knüpft sich auch die Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele. Sokrates ist vom Orakel für den weisesten Griechen erklärt worden: von ihm aus schreibt sich die Umkehrung des Selbstbewußtseyns der Griechen; dieser Angel des Selbstbewußtseyns war nicht in die Mysterien eingeweiht; sie standen tief unter dem, was er zum Bewußtseyn der denkenden Welt gebracht hat. —

Der Inhalt der Mysterien ist offenbar Vorstellungen, Traditionen der alten Naturreligionen gewesen, es mögen pelasgische, indische rc. Vorstellungen gewesen seyn. Solche Vorstellungen sind symbolisch, d. h. die Bedeutung ist eine andere als die äußere Darstellung. Die griechischen Götter selbst sind nicht symbolisch, sie sind, was sie darstellen, wie das der Begriff des Kunstwerks ist, das auszudrücken, was gemeint ist, nicht daß das Innere ein Anderes ist als das Aeußere. Wenn der griechische Gott auch einen Anfang genommen hat von solchem alten Bedeutenden, so ist doch das, wozu er gemacht ist, das Kunstwerk gewesen, welches das vollkommen ausspricht, was es seyn soll. Vielfältig, besonders durch Creuzer, hat man nach dem geschichtlichen Ursprung und der Bedeutung der griechischen Götter geforscht, welche zum Grunde liegt. Wenn aber der Gott Gegenstand der Kunst ist, so ist nur das ein gutes Kunstwerk, was ihn darstellt; bei den Naturreligionen ist dieß geheim, ein Inneres, Symbol, weil die Gestalt da nicht den Sinn, der darin liegt, offenbart, sondern nur offenbaren soll. Osiris ist ein Symbol der Sonne, ebenso Herkules, seine zwölf Arbeiten beziehen sich auf die Monate, er ist so Kalendergottheit und nicht mehr der moderne griechische Gott. In den Mysterien ist der Inhalt, die Erscheinung wesentlich symbolisch, vornehmlich waren es Ceres, Demeter, Bakchus und deren Geheimnisse, die Ceres, die ihre Tochter sucht, prosaisch der Same, der er-

sterben muß, um sein Ansich zu erhalten und ins Leben zu bringen, so ist der Samen und das Sprossen wieder etwas symbolisches, denn es hat die höhere Bedeutung, wie in der christlichen Religion, von Auferstehung, oder man kann den Sinn des Geistigen dabei haben. Dieß wirft sich so herum, einmal hat dieser Inhalt die Bedeutung einer Vorstellung, eines Vorganges und sie selbst die Bedeutung kann ein anderes Mal selbst das Symbol seyn für Anderes. Osiris ist der Nil, der vom Typhon, der Glutwelt ausgetrocknet und dann wieder erzeugt wird, er ist aber auch Symbol der Sonne, eine allgemein belebende Naturmacht. Osiris ist endlich auch eine geistige Gestalt, und da ist denn Nil und Sonne wieder Symbol für das Geistige. Dergleichen Symbole sind von Natur geheim. Das Innere ist noch unklar, ist erst als Sinn, Bedeutung, die noch nicht zur wahrhaften Darstellung gekommen ist. Die Gestalt drückt den Inhalt nicht vollkommen aus, so, daß er theilweise unausgedrückt zu Grunde liegen bleibt, ohne in die Existenz herauszukommen. Dieß ist die erste Form der Versöhnung.

2. Das andere Negative ist das **Unglück** überhaupt, Krankheit, Theuerung, andere Unglücksfälle. Dieß Negative ist erklärt worden von den Propheten und in das Verhältniß einer Schuld, eines Verbrechens gestellt worden. Solch Negatives erscheint zuerst im Physischen. Ungünstiger Wind, der physische Zustand, ist erklärt, angesehen worden, als einen geistigen Zusammenhang habend, als einen Unwillen, einen Zorn der Götter, hervorgebracht durch eine Verletzung, gegen die Menschen in sich schließend. Der Blitz, Donner, Erdbeben, die Erscheinung von Schlangen ꝛc. ist als ein solches Negatives erklärt worden, das einer geistigen, sittlichen Macht zukomme. In diesem Fall ist die Verletzung aufzuheben gewesen durch Opfer, die das Verbrechen aufheben. So daß der einen Verlust übernimmt, der durch das Verbrechen sich übermüthig gemacht hat, denn Uebermuth ist die Verletzung einer geistig höheren Macht, der dann

die Demuth etwas aufzuopfern hat, um sie zu versöhnen. Bei den Griechen scheint dieß nur alterthümlich gewesen zu seyn. Als die Griechen wollten von Aulis abfahren und ungünstige Winde sie zurückhielten, erklärte Kalchas den Sturm für den Zorn des Poseidon, der Agamemnons Tochter als Opfer fordere. Agamemnon ist sie dem Gott hinzugeben bereit. Diana rettet die Jungfrau. Auch beim Sophokles kommt ein Menschenopfer vor. Später erscheint dergleichen nicht mehr. Während der Pest im peloponnesischen Kriege hört man nichts von Gottesdienst, keine Opfer während derselben, nur finden sich Weissagungen von dem Aufhören. Dieß Appelliren an Orakel enthält das Antiquiren solches Opfers in sich. Wird nämlich das Orakel um Rath gefragt, so wird der Erfolg als vom Gott selbst bestimmt angesehen. So wurde der Erfolg angesehen als etwas, was hat geschehen sollen, als Sache der Nothwendigkeit, Sache des Schicksals, wobei keine Versöhnung stattfinden konnte, die nicht abzuwenden war.

3. Die letzte Form der Versöhnung ist, daß das Negative ein eigentliches Verbrechen ist, so angesehen und ausgesprochen, nicht ein solches, worauf man erst durch die Erklärung eines Unglücks kommt. Ein Mensch, Staat, Volk begeht Verbrechen, menschlicher Weise ist die Strafe die Versöhnung des Verbrechens, in Form der Rache. Hier der freie Geist hat das Selbstbewußtseyn seiner Majestät, das Geschehene ungeschehen zu machen, in sich, äußere Begnadigung rc. ist etwas anderes, aber daß das Geschehene in sich selbst ungeschehen werden kann, ist das höhere Vorrecht des freien Selbstbewußtseyns, wo das Böse nicht nur die That ist, sondern fest ist, seinen Sitz im Gemüth hat, in der sündigen Seele, die freie Seele kann sich reinigen von diesem Bösen. Anklänge an diese innere Umkehrung kommen vor, aber der Charakter der Versöhnung ist mehr die äußere Reinigung. Bei den Griechen ist auch dieß etwas alterthümliches, von Athen sind ein Paar Beispiele bekannt. Ein

Sohn des Minos war in Athen erschlagen, wegen dieser That ist eine Reinigung vorgenommen worden. Aeschylus erzählt, der Areopag habe den Orest losgesprochen, der Stein der Athene kam ihm zu gute. Die Versöhnung ist hier als äußeres, nicht als innere Konversion. An das Christliche spielt die Vorstellung von Oedip auf Kolonos an, wo dieser alte Oedip, der seinen Vater erschlagen, seine Mutter geheirathet hatte, der mit seinen Söhnen verjagt war, bei den Göttern zu Ehren kommt, die Götter berufen ihn zu sich.

Andere Opfer gehören noch mehr der äußeren Weise an. So die Todtenopfer, um die Manen zu versöhnen. Achilles schlachtet so eine Anzahl Trojaner auf dem Grabe des Patroklus; es ist, um die Gleichheit des Schicksals auf beiden Seiten wieder herzustellen.

III.

Die Religion der Zweckmäßigkeit, oder des Verstandes.

A. Begriff dieser Stufe.

In der Religion der Schönheit haben wir die leere Nothwendigkeit, in der Religion der Erhabenheit die Einheit als subjektive Einheit, geistiges Fürsichseyn gesehen. In jene fällt außer der Nothwendigkeit die sittliche Substantialität, das Rechte, das gegenwärtige Wirkliche im empirischen Selbstbewußtseyn. Diese Mächte sind zugleich vorgestellt als Individuen, als geistige, als konkrete Subjekte, als besondere Volksgeister, lebendige Geister; wie die Athene für Athen, Bakchus für Theben, auch Familiengötter, die zugleich mittheilbar sind, den Charakter weiterer Allgemeinheit in sich haben, auch von anderen Völkern verehrt werden. Es sind damit auch die Gegenstände

solcher Götter besondere Städte, Staaten, besondere Zwecke in Menge.

Diese Besonderheit nun als reducirt unter Eines ist die nähere Bestimmtheit. Die nächste Forderung des Gedankens ist, daß die abstrakte Nothwendigkeit erfüllt werde mit der Besonderheit, mit dem Zweck in ihr selbst. Das hätten wir wohl in der Religion der Erhabenheit, aber da ist der Zweck theils die abstrakte Weisheit, theils in seiner Realität nur ein vereinzelter Zweck als einzelne Familie, die auf einen natürlichen Boden beschränkt ist.

Das Höhere ist nun, daß dieser Zweck erweitert werde zum Umfang der Besonderheit, diese entwickelt. Die ausführliche, mannigfache Besonderheit hatten wir in der Religion der Schönheit. Die vielen besonderen Mächte und die vielen besonderen Realitäten nehmen an der Gottheit Theil; die realen Volksgeister haben ihr Gewähren darin und sind Zwecke darin; es ist die göttliche Aristokratie. Daß die Besonderheit nun auch in die Einheit gesetzt wird, dieses kann nicht die wahrhafte geistige seyn, wie in der Religion der Erhabenheit. Es ist zunächst die relative Totalität dieser Bestimmungen, eine Totalität, worin beide Religionen ihre Einseitigkeit zwar verlieren, aber jedes der Principien wird zugleich durch die Aufnahme in sein Gegentheil verdorben. Die Religion der Schönheit verliert die konkrete Individualität ihrer Götter, auch den Inhalt, den selbstständigen sittlichen Inhalt: die Götter werden nur zu Mitteln herabgesetzt. Die Religion der Erhabenheit verliert die Richtung auf das Eine, Ewige, Ueberirdische. Aber verbunden werden sie zugleich ein Zweck, aber ein ausführlicher, äußerlich allgemeiner, zunächst empirisch allgemeiner Zweck. In der Religion der Zweckmäßigkeit ist der Zweck dieses Umfassende, aber ein äußerlicher, der dann in den Menschen fällt. So ist sie Verstandesreligion.

Dieser Zweck soll realisirt werden und der Gott ist die

Macht, ihn zu realisiren; es ist affirmative Einheit Gottes und des Menschen, und Gott ist die Macht, jenen Zweck zu realisiren. Das Verhältniß der äußeren Zweckmäßigkeit hat diesen Mangel, daß das ein vom Menschen gesetzter, äußerlicher, empirischer Zweck ist.

Dieser Mangel aber hat in einem höheren Mangel seinen Grund, in diesem, daß Gott diesen Zweck hat, dieser soll realisirt werden; seinem Inhalt nach ist er ein äußerlicher, so ist seine Realisation eine äußerliche, im Endlichen, auf der Welt. Die wahrhafte Zweckmäßigkeit wäre, daß der Zweck, der Begriff realisirt würde; durch diese Realisation des Zwecks wird gesetzt Einheit des Begriffs, Gottes, des göttlichen Subjekts und dessen, in dem dieser realisirt wird, der Objektivität, seiner Realisation, und das ist dann die Natur Gottes selbst, das ist dann die innere Zweckmäßigkeit, wo die Seite der Realität selbst ist am Begriff, identisch ist mit dem Begriff — dieser Proceß, Bewegung, daß der Zweck sich objektivirt und dieses Objektive mit sich identisch setzt, der absolute Zweck, der absolute Endzweck ist.

Hier ist die absolute Idee noch nicht als dieser Kreislauf, diese Beziehung auf sich vorhanden: deswegen ist der Begriff, das Substantielle, was objektivirt werden soll, ein äußerlicher: der Inhalt ist ein solcher, der in die Welt, das menschliche Bewußtseyn fällt, insofern er realisirt werden soll.

Das Nähere, worin dieser Zweck besteht, ist dieß: der Zweck in der Religion der Erhabenheit, insofern er auch ein beschränkter ist, ist er zugleich als wesentlicher Zweck, aber als noch nicht entwickelt; so ist sein Inneres die Familie, die natürliche Sittlichkeit als solche. Hier ist dieser Zweck der erweiterte; der befassende wesentliche Zweck ist der Staat überhaupt; dieser Staat ist ein äußerlicher Zweck, so, daß der Zweck noch nicht in Gott selbst fällt; er fällt in ihn, ist aber nicht Gottes eigne Natur.

Der Staat, als dieser Zweck, ist auch nur erst der abstrakte

Staat, die Vereinung der Menschen unter ein Band, aber so, daß diese Vereinung noch nicht in sich vernünftige Organisation ist, und er ist dieses noch nicht, weil Gott noch nicht die vernünftige Organisation in ihm selbst ist. Die Zweckmäßigkeit ist die äußerliche; als innerliche gefaßt wäre sie die eigne Natur Gottes. Weil Gott noch nicht diese konkrete Idee, noch nicht in sich wahrhafte Erfüllung seiner durch sich selbst ist, so ist dieser Zweck, der Staat noch nicht die vernünftige Totalität in sich und verdient darum auch den Namen Staat nicht, sondern Herrschaft, die Vereinung der Individuen, Völker in ein Band, unter Eine Macht, und indem wir hier den Unterschied haben von Zweck und Realisirung, so ist dieser Zweck zunächst vorhanden als nur subjektiv, nicht als ausgeführter, und die Realisirung ist Erwerbung der Herrschaft, Realisirung eines Zwecks, der apriorisch ist, der erst über die Völker kommt und erst sich vollbringt.

Dieß liegt in der Bestimmung des Zwecks: dieser Unterschied ist sehr wesentlich. Es wurde schon angegeben: Athene ist der Geist des Volkes; da ist das Wohlseyn der Stadt Athen, ihr Glück nicht Zweck der Athene. Da ist nicht ein Verhältniß von einem Zweck, der realisirt werden soll, sondern Athene ist die substantielle Einheit, der Geist des Volks, und Athen ist das äußerliche Daseyn dieses Geistes, ist unmittelbar identisch; das ist nicht Verhältniß von Zweck zur Realisirung des Zwecks.

Aber hier ist diese Kategorie der äußerlichen Zweckmäßigkeit die Hauptsache, auf die es ankommt. Das ist die allgemeine Bestimmung dieser Sphäre.

Ebenso muß auch diese Herrschaft, Universalmonarchie, dieser Zweck unterschieden werden von dem der muhamedanischen Religion; auch in dieser ist Herrschaft über die Welt der Zweck, aber das, was herrschen soll, ist der Eine des Gedankens von der israelitischen Religion her. Eben wie in der christlichen Religion gesagt wird, daß Gott will, daß alle Menschen zur Er-

kenntniß der Wahrheit kommen sollen, so ist der Zweck geistiger Natur, jedes Individuum ist darin als denkend, geistig, frei und gegenwärtig in dem Zweck, er hat an ihm einen Mittelpunkt, ist kein äußerlicher Zweck. Es nimmt so den ganzen Umfang des Zwecks in sich selbst. Hier ist er dagegen noch empirisch äußerlich, umfassend, aber noch empirischer Realität, Herrschaft der Welt. Der Zweck, der darin ist, ist dem Individuum ein äußerer und wird es immer mehr, so daß das Individuum nur diesem Zweck unterworfen ist, diene.

Es ist zunächst an sich darin enthalten die absolute Vereinigung der allgemeinen Macht und der allgemeinen Einzelnheit in jedem Seyn, aber es ist so zu sagen nur eine rohe, geistlose Vereinigung, die Macht ist nicht Weisheit, ihre Realität ist nicht an und für sich göttlicher Zweck. Es ist nicht der Eine mit sich selbst erfüllte, es ist nicht im Reiche des Gedankens, daß diese Erfüllung gesetzt ist, es ist weltliche Macht, nur Herrschaft, die Weltlichkeit nur als Herrschaft, die Macht ist darin unvernünftig an ihr selbst. Gegen die Macht zerfällt darum das Besondere, weil es nicht auf vernünftige Weise darin aufgenommen ist, es ist Selbstsüchtigkeit des Individuums und Befriedigung in ungöttlicher Weise, in besonderen Interessen. Sie ist außer der Vernunft, die Herrschaft steht kalt, selbstsüchtig auf einer Seite und auf der anderen ebenso das Individuum.

Dieß ist der allgemeine Begriff dieser Religion, es ist darin die Forderung des Höchsten an sich gesetzt, Vereinigung des reinen Insichseyenden und der Zwecke, aber diese Vereinigung ist diese ungöttliche, rohe.

B. In der äußerlichen Erscheinung ist diese Religion die römische.

Die römische Religion nimmt man in oberflächlicher Weise mit der griechischen zusammen, aber es ist ein wesentlich ganz anderer Geist in der einen, als in der anderen; wenn sie auch Gestaltungen mit einander gemein haben, so haben diese doch

eine ganz andere Stellung hier und das Ganze der Religion und die religiöse Gesinnung ist ein wesentlich Verschiedenes, was schon aus der äußerlichen, oberflächlichen, empirischen Betrachtung sich ergiebt.

Man giebt im Allgemeinen zu, daß der Staat, die Staatsverfassung, das politische Schicksal eines Volks abhängt von seiner Religion, diese die Basis, Substanz vom Geiste, von dem, was Politik ist, die Grundlage sey; aber griechischer und römischer Geist, Bildung, Charakter sind ganz wesentlich von einander unterschieden.

Die göttlichen Wesen dieser Sphäre sind praktische Götter, nicht theoretische, prosaische, nicht poetische, obgleich, wie wir sogleich sehen werden, diese Stufe am reichsten seyn wird an immer neuer Erfindung und Hervorbringung von Göttern. In Ansehung der abstrakten Gesinnung, der Richtung des Geistes ist hier 1. zu bemerken die Ernsthaftigkeit der Römer. Wo ein Zweck ist, ein wesentlich fester Zweck, der realisirt werden soll, da tritt dieser Verstand, damit die Ernsthaftigkeit ein, die an diesem Zweck festhält gegen mannigfaches Andere im Gemüth oder in äußerlichen Umständen.

Bei den Göttern in der vorhergehenden Religion, der abstrakten Nothwendigkeit und den besonderen schönen göttlichen Individuen ist Freiheit der Grundcharakter, die diese Heiterkeit, Seligkeit ist. Sie sind nicht an einzelne Existenzen gebunden, sie sind wesentliche Mächte und sind zugleich die Ironie über das, was sie thun wollen; an dem einzelnen Empirischen ist ihnen nichts gelegen. Die Heiterkeit der griechischen Religion, der Grundzug in Ansehung der Gesinnung derselben, hat darin ihren Grund, daß auch wohl ein Zweck ist, ein Verehrtes, Heiliges, aber es ist diese Freiheit zugleich vorhanden vom Zweck, unmittelbarer darin, daß die griechischen Götter viele sind. Jeder griechische Gott hat eine mehr oder weniger substantielle Eigenschaft, sittliche Wesentlichkeit, aber eben, weil es viele We-

sonderheiten sind, so steht das Bewußtseyn, der Geist zugleich über diesem Mannigfachen, ist aus seiner Besonderheit heraus; es verläßt das, was als wesentlich bestimmt ist, auch als Zweck betrachtet werden kann, es ist selbst dieß Ironisiren.

Dagegen, wo Ein Princip, ein oberstes Princip, ein oberster Zweck ist, da kann diese Heiterkeit nicht Statt finden. Dann ist der griechische Gott eine konkrete Individualität, an ihm selbst hat jedes dieser vielen besonderen Individuen selbst wieder viele unterschiedene Bestimmungen, es ist eine reiche Individualität, die deswegen nothwendig den Widerspruch in ihr haben und zeigen muß, weil der Gegensatz noch nicht absolut versöhnt ist. Indem die Götter an ihnen selbst diesen Reichthum von äußerlichen Bestimmungen haben, ist diese Gleichgültigkeit vorhanden gegen diese Besonderheiten, und der Leichtsinn kann mit ihnen spielen. Das Zufällige, das wir an ihnen bemerken in diesen Göttergeschichten, gehört hierher.

Dionysius von Halikarnaß vergleicht die griechische und römische Religion, er preist die religiösen Einrichtungen Roms und zeigt den großen Vorzug der altrömischen Religion vor der griechischen. Sie hat Tempel, Altäre, Gottesdienst, Opfer, feierliche Versammlungen, Feste, Symbole rc. mit der griechischen gemein, aber ausgestoßen sind die Mythen mit den blasphemischen Zügen, den Verstümmelungen, Gefangenschaften, Kriegen, Händeln rc. der Götter. Diese gehören aber zur Gestaltung der Heiterkeit der Götter, sie geben sich preis, es wird mit ihnen Komödie gespielt, aber sie haben darin ihr unbekümmertes, sicheres Daseyn. Beim Ernst muß auch die Gestalt, die Handlungen, Begebenheiten heraustreten dem festen Princip gemäß, hingegen in der freien Individualität da sind noch keine solche feste Zwecke, solche Verstandesbestimmungen, die Götter enthalten zwar das Sittliche, sind aber zugleich als besondere in ihrer Bestimmtheit reiche Individualität, sind konkret. In dieser reichen Individualität ist die Ernsthaftigkeit keine nothwendige Bestimmung, sie ist

vielmehr frei in der Einzelnheit ihrer Aeußerung, kann sich auf leichtsinnige Weise in allem herumwerfen und bleibt, was sie ist. Die Geschichten, welche als unwürdig erscheinen, spielen an auf allgemeine Ansichten der Natur der Dinge, der Erschaffung der Welt ꝛc., sie haben ihren Ursprung in alten Traditionen, in abstrakten Ansichten über den Proceß der Elemente. Das Allgemeine der Ansicht ist verdunkelt, aber es wird darauf angespielt und in dieser Aeußerlichkeit, Unordnung wird der Blick in das Allgemeine der Intelligenz erweckt. In einer Religion dagegen, wo Ein bestimmter Zweck vorhanden, verschwindet die Rücksicht auf alle theoretische Gesichtspunkte der Intelligenz. Theorien, dergleichen Allgemeines findet sich in der Religion der Zweckmäßigkeit nicht. Der Gott hat hier einen bestimmten Inhalt, dieß ist die Herrschaft der Welt, es ist empirische Allgemeinheit, nicht sittliche, geistige, sondern reale Allgemeinheit.

Der Charakter der römischen Gesinnung ist diese Ernsthaftigkeit des Verstandes, die einen bestimmten Zweck hat; dieser Zweck ist der Zweck der Herrschaft und der Gott ist die Macht, diesen Zweck zu realisiren.

Den römischen Gott als diese Herrschaft sehen wir als Fortuna publica, diese Nothwendigkeit, die für Andere eine kalte Nothwendigkeit ist; die eigentliche Nothwendigkeit, die den römischen Zweck selbst enthaltende, ist Roma, ist das Herrschen, ein heiliges, göttliches Wesen und diese herrschende Roma in der Form eines herrschenden Gottes ist der Jupiter Capitolinus, ein besonderer Jupiter, denn es giebt viele Jupiter, wohl 300 Joves.

Dieser Jupiter Capitolinus, der den Sinn des Herrschers und seinen Zweck in der Welt hat, und das römische Volk ist es, für das er diesen Zweck vollbringt.

2. Dieser Gott ist nicht der wahrhaft geistig Eine, eben deshalb fällt auch das Besondere außerhalb dieser Einheit des

Herrschens. Die Macht ist nur abstrakt, nur Macht, es ist nicht eine vernünftige Organisation, Totalität in sich: ebendeswegen erscheint auch das Besondere als ein: außer dem Einen, dem Herrscher Fallendes.

Dieses Besondere sind Erscheinungen von Göttern, die auch griechische Götter in der That etwa sind, oder von einer Nation nur gleichgestellt werden mit Göttern der anderen. So finden die Griechen ihre Götter in Persien, Syrien, Babylon, was zugleich doch ein Verschiedenes war von der eigenthümlichen Anschauung, Bestimmtheit ihrer Götter, nur oberflächliche Allgemeinheit.

Im Allgemeinen sind sie oder viele davon dieselben. Diese Götter, die aber nicht diese schöne, freie Individualität sind, erscheinen gleichsam grau, man weiß nicht, wo sie herkommen, oder man weiß, daß sie bei bestimmten Gelegenheiten eingeführt worden. Die römischen Götter haben keinen rechten Sinn: wie sie von Virgil, Horaz aufgenommen worden, ist es nur leblose Nachahmung griechischer Götter.

Es ist nicht in ihnen dieses Bewußtseyn, diese Humanität, was das Substantielle im Menschen, wie in den Göttern und in den Göttern, wie im Menschen ist. Sie zeigen sich als geistlose Maschinen, als Verstandesgötter, die nicht einem schönen, freien Geist, einer schönen, freien Phantasie angehören. Wie sie auch in den neueren Machwerken der Franzosen als lederne Gestalten, Maschinen vorkommen. Es haben deshalb überhaupt die römischen Göttergestalten die Neueren mehr angesprochen als die griechischen, weil jene mehr als leere Verstandesgötter auftreten, die nicht mehr der lebendigfreien Phantasie angehören.

Außer diesen besonderen Göttern, die erscheinen als gemeinschaftlich mit den griechischen, haben die Römer viel eigenthümliche Götter und Gottesdienste. Die Herrschaft ist der Zweck des Bürgers, aber in diesem ist das Individuum noch nicht er-

schöpft: es hat auch seine besonderen Zwecke. Diese partikularen Zwecke fallen außer diesem abstrakten Zweck.

Aber die besonderen Zwecke werden vollkommen prosaisch partikulare Zwecke, es ist die gemeine Partikularität des Menschen nach den vielfachen Seiten seines Bedürfnisses oder Zusammenhangs mit der Natur, die hier hervortritt. Der Gott ist nicht diese konkrete Individualität, — Jupiter das Herrschen, die besonderen Götter sind todt, leb-, geistlos, mehr entlehnt.

Die Partikularität, von jener Allgemeinheit verlassen, so für sich, ist ganz gemein, prosaische Partikularität des Menschen, diese aber ist Zweck für den Menschen, er braucht Dieß und Jenes. Was Zweck aber ist für den Menschen, ist in dieser Sphäre Bestimmung des Göttlichen.

Der Zweck des Menschen und der göttliche ist Einer, aber ein der Idee äußerlicher Zweck: so gelten die menschlichen Zwecke für göttliche Zwecke, damit für göttliche Mächte; da haben wir diese vielen besonderen, höchst prosaischen Gottheiten.

Gegen das Allgemeine der Herrschaft ist ein Besonderes, die menschlichen Zwecke, Interessen, das Leben und die Bedürfnisse des Menschen. Wir sehen so einer Seits diese allgemeine Macht, die das Herrschen ist: in dieser sind die Individuen aufgeopfert, nicht als solche geltend; die andere Seite, das Bestimmte, fällt, weil jene Einheit, der Gott, das Abstrakte ist, außerhalb desselben und das Menschliche ist wesentlich Zweck; die Erfüllung des Gottes mit einem Inhalt ist das Menschliche.

In dieser Glückseligkeitsreligion ist es die Selbstsucht der Verehrenden, die sich in ihren praktischen Göttern als der Macht anschaut und die in und von ihnen die Befriedigung eines subjektiven Interesse sucht. Die Selbstsucht hat das Gefühl ihrer Abhängigkeit; aber weil sie schlechthin endliche ist, so ist ihr dieß Gefühl eigenthümlich. Der Orientale, der im Lichte lebt, der Indier, der sein Selbstbewußtseyn in Brahma versenkt, der

Grieche, der in der Nothwendigkeit seine besonderen Zwecke aufgiebt, und in den besonderen Mächten seine ihm freundlichen, ihn begeisternden, belebenden, mit sich vereinten Mächte anschaut, lebt in seiner Religion ohne das Gefühl der Abhängigkeit; er ist vielmehr frei darin, frei vor seinem Gott; nur in ihm hat er seine Freiheit und abhängig ist er nur außer seiner Religion; in ihr hat er seine Abhängigkeit weggeworfen. Aber die Selbstsucht, die Noth, das Bedürfniß, das subjektive Glück und Wohlleben, das sich will, an sich hält, fühlt sich gedrückt, geht vom Gefühl der Abhängigkeit seiner Interessen aus. Die Macht über diese Interessen hat eine positive Bedeutung und selber ein Interesse für das Subjekt, indem sie seine Zwecke erfüllen soll. Sie hat insofern nun die Bedeutung eines Mittels der Verwirklichung seiner Zwecke. Dieß ist das Schleichen, Heucheln in dieser Demuth: denn *seine* Zwecke sind und sollen seyn der Inhalt, der Zweck dieser Macht. Dieß Bewußtseyn verhält sich daher in der Religion nicht theoretisch, d. h. nicht in freier Anschauung der Objektivität, des Ehrens dieser Mächte, sondern nur in praktischer Selbstischkeit, der geforderten Erfüllung der Einzelnheit dieses Lebens. Der Verstand ist es, der in dieser Religion seine endlichen Zwecke festhält, ein durch ihn einseitig Gesetztes, nur ihn Interessirendes und solche Abstrakta und Vereinzelungen weder in die Nothwendigkeit versenkt, noch in die Vernunft auflößt. Es erscheinen so die partikularen Zwecke, Bedürfnisse, Mächte auch als Götter. Der Inhalt dieser Götter ist eben praktische Nützlichkeit; sie dienen dem gemeinen Nutzen.

So geht es 3. ins *ganz Einzelne*.

Die Familiengötter gehören dem partikularen Bürger an, die Laren dagegen beziehen sich auf die natürliche Sittlichkeit, Pietät, auf die sittliche Einheit der Familie. Andere Götter haben einen Inhalt, der der bloßen, noch viel mehr besonderen Nützlichkeit angehört.

Indem dieß Leben, dieß Thun der Menschen auch eine Form erhält, die wenigstens ohne das Negative des Bösen ist, so ist die Befriedigung dieser Bedürfnisse so ein einfacher, ruhiger, ungebildeter Naturzustand. Dem Römer schwebt die Zeit Saturns, der Zustand der Unschuld vor, und die Befriedigung der Bedürfnisse, die diesem angemessen sind, erscheinen als eine Menge von Göttern.

So hatten die Römer viele Feste und eine Menge Götter, die sich auf die Fruchtbarkeit der Erde beziehen, sowie auf die Geschicklichkeit der Menschen, die Naturbedürfnisse sich anzueignen. So finden wir einen Jupiter Pistor; die Kunst zu backen gilt als ein Göttliches und die Macht derselben als ein Wesentliches. Fornax, der Ofen, worin das Getreide gedörrt wird, ist eine eigene Göttin; Vesta ist das Feuer zum Brodbacken; denn als Ἑστία hat sie eine höhere Bedeutung erhalten, die sich auf die Familienpietät bezieht. Die Römer hatten ihre Schweine-, Schaaf- und Stierfeste; in den Palilien suchte man sich die Pales geneigt zu machen, welche dem Futter für's Vieh Gedeihen gab und in deren Obhut die Hirten ihre Heerden empfahlen, um sie vor allem Schädlichen zu bewahren. Ebenso hatten sie Gottheiten für Künste, die Beziehung haben auf den Staat, z. B. Juno Moneta, da die Münze im Zusammenleben etwas Wesentliches ist. Auch gewisse partikulare Zustände der Menschen sind angesehen als göttliche Macht, insofern sie schädlich oder nützlich sind, freundlich oder feindlich erscheinen: die Göttin Pax, Tranquillitas, Vacuna, die Göttin des Nichtsthuns, dann Febris, Fames, Robigo, der Brand im Getreide, Aerumna, Angerona, Sorge und Kummer u. s. f. Auch der Pest haben sie Altäre gewidmet.

Die Götter sind ferner Geschicklichkeiten, Arten von Thätigkeit, die sich ganz auf die unmittelbaren Bedürfnisse und deren Befriedigung beziehen — höchst prosaische, phantasielose

Götter: es ist Nichts phantasieloser als ein Kreis solcher Götter. Der Geist ist da ganz in das Endliche und unmittelbar Nützliche eingehauset.

Es ist für uns schwer zu fassen, wie dieß göttlich verehrt werden kann. Es ist ein Inhalt, der jedoch für das gemeine Bedürfniß wesentlich erscheint, ein Zustand, der ohne Phantasie aufgefaßt und für sich mit Verlust aller Idee festgestellt worden ist. An diesen prosaischen Zustand der Macht knüpft sich, daß die Römer ihre Kaiser später als Götter verehren. So ein Individuum, der Kaiser, war eine Macht für sich, wichtig und mit mehr Wirkung als febris, robigo etc. konnte einen schlimmeren Zustand als diese Mächte hervorbringen. Dieß ist die Weise der Gestalt.

Alle diese Gottheiten sind der allgemeinen, realen Macht unterworfen, sie treten zurück gegen die allgemeine, schlechthin wesentliche Macht der Herrschaft, der Größe des Reichs, die sich über die ganze bekannte, gebildete Welt ausdehnt, in dieser Allgemeinheit ist das Schicksal der göttlichen Besonderung die Nothwendigkeit, daß sie in dieser abstrakten Allgemeinheit abmittirt werden, untergehen, so wie auch der individuelle göttliche Volksgeist erdrückt wird unter der einen abstrakten Herrschaft. Dieß kommt auch in mehreren empirischen Zügen vor, bei Cicero finden wir diese kalte Reflexion über die Götter. Die Reflexion ist hier die subjektive Macht über sie. Er macht eine Zusammenstellung ihrer Genealogie, ihrer Schicksale, Thaten rc., zählt viele Vulkane, Apollo, Jupiter auf und stellt sie zusammen, dieß ist die Reflexion, die Vergleiche anstellt und dadurch die feste Gestalt zweifelhaft und schwankend macht. Die Nachrichten, welche er in der Abhandlung de natura deorum giebt, sind in anderer Rücksicht von der größten Wichtigkeit, z. B. in Rücksicht auf das Entstehen der Mythen, aber zugleich werden die Götter damit durch die Reflexion herabge-

setzt und die bestimmte Darstellung geht verloren, Unglauben und Mißtrauen wird gesetzt.

Diese vielen Götter machen einen sehr weitläufigen Götterkreis aus; aber es ist unmittelbar die Bestimmung der Allgemeinheit, des römischen Schicksals, des herrschenden Jupiter, daß alle diese Götter überhaupt, die individuellen Götter versammelt werden in Eins zusammen.

Daß die weltliche Herrschaft der Römer sich ausdehnte, bestand darin, daß die vielen Individuen und Völker unter Eine Macht und Herrschaft gebracht worden, und ebenso sind die göttlichen Volksgeister, ihre sittlichen Mächte unter Einer Macht, Herrschaft erdrückt worden. Rom ist ein Pantheon, wo die Götter nebeneinander stehen und sich gegenseitig auslöschen und dem Einen Jupiter Capitolinus unterworfen sind.

Die Römer erobern Großgriechenland, Aegypten u. s. w., sie plündern die Tempel, wir sehen so ganze Schiffsladungen von Göttern nach Rom geschleppt. Rom wurde so die Versammlung aller Religionen, der griechischen, persischen, ägyptischen, christlichen, des Mithradienstes. In Rom ist diese Toleranz; alle Religionen kommen da zusammen und werden vermischt. Nach allen Religionen greifen sie und der Gesammtzustand macht so eine Verwirrung aus, in der jede Art von Kultus durcheinander geht, und die Gestalt, die der Kunst angehört, verloren geht.

C. Der Charakter des Kultus und die Bestimmung von diesem liegt im Vorhergehenden, es wird Gott gedient um eines Zwecks willen und dieser Zweck ist ein menschlicher; der Inhalt fängt, so zu sagen, nicht von Gott an, es ist nicht der Inhalt dessen, was seine Natur ist, sondern er fängt von Menschen an, von dem, was menschlicher Zweck ist.

Es ist so eine Religion der Abhängigkeit und das Gefühl derselben. In solchem Abhängigkeitsgefühl ist die Unfreiheit das Herrschende. Der Mensch weiß sich frei; aber es ist ein

dem Individuum äußerlich bleibender Zweck, noch mehr aber sind dieß die besonderen Zwecke, und in Ansehung derselben findet eben das Gefühl der Abhängigkeit statt.

Hier ist wesentlich Aberglauben, weil es sich um beschränkte, endliche Zwecke, Gegenstände handelt, und solche als absolute behandelt werden, die ihrem Inhalte nach beschränkte sind. Der Aberglaube ist im Allgemeinen dieß, eine Endlichkeit, Aeußerlichkeit, gemeine unmittelbare Wirklichkeit als solche, als Macht, als Substantialität gelten zu lassen; er geht von der Gedrücktheit des Geistes, seinem Gefühl der Abhängigkeit in seinem Zwecke aus.

Cicero rühmt die Römer als die frömmste Nation, die überall an die Götter denke, Alles mit Religion thue, den Göttern für Alles danke. Dieß ist in der That vorhanden. Diese abstrakte Innerlichkeit, diese Allgemeinheit des Zwecks, welche das Schicksal ist, in welchem das besondere Individuum und die Sittlichkeit, Menschlichkeit des Individuums erdrückt wird, nicht konkret vorhanden seyn, sich nicht entwickeln darf — diese Allgemeinheit, Innerlichkeit ist die Grundlage und damit, daß Alles bezogen wird auf diese Innerlichkeit, ist in Allem Religion.

Aber diese Innerlichkeit, dieses Höhere, Allgemeine ist zugleich nur Form, der Inhalt, der Zweck dieser Macht ist der menschliche Zweck, ist durch den Menschen angegeben. Die Römer verehren die Götter, weil und wann sie sie brauchen, besonders in der Noth des Kriegs.

Die Einführung neuer Götter geschieht zur Zeit der Nöthen und Angst oder aus Gelübden. Die Noth ist im Ganzen die allgemeine Theogonie bei ihnen. Es gehört hierher auch, daß das Orakel, die sibyllinischen Bücher ein Höheres ist, wodurch dem Volke kund gethan wird, was zu thun ist oder was geschehen soll, um Nutzen zu haben. Dergleichen Anstalten sind in den Händen des Staats, Magistrats.

So ist der Nothwendigkeit überhaupt die empirische Ein=

zelnheit eingebildet; sie ist göttlich und es entsteht mit dem Aberglauben als Gesinnung identisch ein Kreis von Orakeln, Auspicien, sibyllinischen Büchern, welche einer Seits dem Staatszweck dienen, anderer Seits den partikularen Interessen.

Das Individuum geht einer Seits im Allgemeinen, in der Herrschaft, Fortuna publica unter, anderer Seits gelten die menschlichen Zwecke, hat das menschliche Subjekt ein selbstständiges, wesentliches Gelten. Diese Extreme und der Widerspruch derselben ist es, worin sich das römische Leben herumwirft.

Die römische Tugend, die Virtus ist dieser kalte Patriotismus, daß dem, was Sache des Staats, der Herrschaft ist, das Individuum ganz dient. Diesen Untergang des Individuums im Allgemeinen, diese Negativität haben sich die Römer auch zur Anschauung gebracht, sie ist es, was in ihren religiösen Spielen einen wesentlichen Zug ausmacht.

Bei einer Religion, die keine Lehre hat, sind es besonders die Darstellungen der Feste und Schauspiele, wodurch die Wahrheit des Gottes den Menschen vor Augen gebracht wird. Hier haben deshalb die Schauspiele eine ganz andere Wichtigkeit als bei uns. Wie die Römer griechische Götter aufgenommen haben, so haben sie auch griechische Spiele und Schauspiele angenommen. Eigenthümlich ist eines, die Schauspiele, die in nichts anderem bestanden, als in Schlachtung von Thieren und Menschen, in Vergießung von Strömen Bluts, Kämpfen auf Leben und Tod. Sie sind gleichsam die höchste Spitze dessen, was dem Römer zur Anschauung gebracht werden kann, es ist kein Interesse der Sittlichkeit darin, nicht tragische Konversion, die zu ihrem Inhalt Unglück, sittlichen Gehalt hat, sondern die ganz trockene Konversion des Todes. Diese Spiele sind bei den Römern so ins Ungeheure getrieben, daß Hunderte von Menschen, 4 — 500 Löwen, Tiger, Elephanten, Krokodile von Menschen gemordet wurden, die mit ihnen kämpfen mußten und sich auch gegenseitig ermordeten. Was ihnen hier vor Au-

gen gebracht wird, ist wesentlich die Geschichte des kalten Todes, durch unvernünftige Willkür gewollt, den Andern zur Augenweide dienend. Nothwendigkeit, die bloß Willkür ist, Mord ohne Inhalt, der nur sich selbst zum Inhalt hat. Es ist dieß und die Anschauung des Schicksals das Höchste, das kalte Sterben durch leere Willkür, nicht natürlichen Todes, nicht äußere Nothwendigkeit der Umstände, nicht Folge der Verletzung von etwas Sittlichem. Sterben ist so die einzige Tugend, die der edle Römer ausüben konnte, und diese theilt er mit Sklaven und zum Tode verurtheilten Verbrechern.

Es ist dieß kalte Morden, welches zur Augenweide dient, die Nichtigkeit menschlicher Individualität, und, weil sie keine Sittlichkeit in sich hat, die Werthlosigkeit des Individuums anschauen läßt, das Anschauen des hohlen, leeren Schicksals, das als ein Zufälliges, als blinde Willkür sich zum Menschen verhält.

Daran kann geknüpft werden eine weitere Bestimmung, die den Inhalt des Gesagten zusammennimmt, ohngeachtet es nicht der Religion angehört, aber in die Religion hineingezogen werden kann. Indem so das kalte, vernunftlose Schicksal das Herrschende ist, die bloße Herrschaft, so erscheint über den Individuen in der Vollendung des römischen Reichs, über Allen die gemeinsame gegenwärtige Macht, eine Macht der Willkür — und diese ist der Kaiser — die ohne alle Sittlichkeit verfahren, toben, sich auslassen kann.

Es ist unter den besten Kaisern der Welt nicht besser gegangen, als unter den schlechtesten; unter Domitian ging es den Völkern besser, als unter den edelsten Kaisern. Es ist ganz konsequent, daß der Kaiser, diese Macht, göttlich verehrt worden, nämlich er ist allerdings diese grundlose Macht über die Individuen und deren Zustand. — Dieß ist die eine Seite: das Untergehen des Individuums im Allgemeinen; dieser einen Seite steht gegenüber das andere Extrem.

Nämlich es ist zugleich auch ein Zweck der Macht vorhanden, die Macht ist einer Seits blind, der Geist ist noch nicht versöhnt, in Harmonie gebracht, darum stehen beide einseitig gegen einander über: diese Macht ist ein Zweck, und dieser Zweck, der menschliche, endliche, ist die Herrschaft der Welt, und die Realisation dieses Zwecks ist Herrschaft der Menschen, der Römer.

Dieser allgemeine Zweck hat im reellen Sinn seinen Grund, Sitz im Selbstbewußtseyn: damit ist gesetzt diese Selbstständigkeit des Selbstbewußtseyns, da der Zweck in das Selbstbewußtseyn fällt. Auf der einen Seite ist diese Gleichgültigkeit gegen das konkrete Leben, anderer Seits diese Sprödigkeit, diese Innerlichkeit, die auch Innerlichkeit des Göttlichen und ebenso des Individuums ist, aber eine ganz abstrakte Innerlichkeit des Individuums.

Darin liegt das, was den Grundzug bei den Römern ausmacht, daß die abstrakte Person solches Ansehen gewinnt. Die abstrakte Person ist die rechtliche: ein wichtiger Zug ist dann die Ausbildung des Rechts, der Eigenthumsbestimmung. Dieses Recht beschränkt sich auf das juristische Recht, Recht des Eigenthums.

Es giebt höhere Rechte: das Gewissen des Menschen hat sein Recht, dieses ist ebenso ein Recht, aber ein noch weit höheres ist das Recht der Moralität, Sittlichkeit. Dieses ist hier nicht mehr in seinem konkreten, eigentlichen Sinn vorhanden, sondern das abstrakte Recht, der Person, besteht nur in der Bestimmung des Eigenthums. Es ist die Persönlichkeit, aber nur die abstrakte, die Subjektivität in diesem Sinn, die diese hohe Stellung erhält.

Das sind die Grundzüge dieser Religion der Zweckmäßigkeit. Es sind darin die Momente enthalten, deren Vereinigung die Bestimmung der nächsten und letzten Stufe der Religion ausmacht. Die Momente, die vereinzelt in der Religion der

äußerlichen Zweckmäßigkeit, aber in Beziehung, eben darum in Widerspruch sind — diese Momente, auf geistlose Weise vorhanden, nach ihrer Wahrheit vereint, so entsteht die Bestimmung der Religion des Geistes.

Nach dem besonderen Inhalt des betrachteten Standpunkts ist der allgemeine Zweck nur ein endlicher, selbst in seiner Objektivität ist er nur diese Herrschaft. Es ist damit das Endliche als absoluter Zweck gesetzt, und so ist es das Fürsichseyende, nicht Ideelle, nicht aufgehoben in der unendlichen Idealität gesetzt, sondern Fürsichgeltende. Dieß ist das bestimmte Moment dieses Standpunkts, es ist wesentlich nothwendig. Wir haben gesagt, das Endliche ist zum Unendlichen gemacht, das Endliche ist abstrakt, näher ist es das subjektive Selbstbewußtseyn für sich, dieß ist es was jetzt schlechthin als das Wesentliche gilt, es ist die Herrschaft der Welt, der endliche Zweck, dieser ist nur vorhanden, hat nur reellen Sinn, indem er die Existenz des Zwecks des Selbstbewußtseyns ist. Es ist also insofern die Vernünftigung der Subjektivität als solche. Der nähere Ausdruck ist Persönlichkeit, die Bestimmung, die der Mensch hat im Recht, nur die abstrakt rechtliche, die des Eigenthums fähig ist, weiter geht sie nicht, da gelte ich als unendlich, als unendliche Beziehung meiner auf mich selbst, bin das absolute Atom, das auf sich beruht. Dieß ist die nähere Bedeutung der Bestimmung, die so ausgedrückt ist, daß das Endliche im Unendlichen ist. So wie das Endliche als Person gefaßt ist, so ist es noch in seiner Unmittelbarkeit genommen, ist absolutes aber abstraktes Fürsichseyn, und so weit haben wir diese Seite zunächst hier. Diese Persönlichkeit wird aber auch in höherer Bestimmung genommen, wie sie der Idee angehört, nicht wie sie nur als unmittelbare Person ist. Was diese Bestimmung an sich ist, ist aber die unendliche Form, nicht die Subjektivität als diese unmittelbare Person, sondern so ist es die Subjektivität als solche, die absolut unendliche Form, das sich Wissen und

das sich Wissende überhaupt, das sich in sich und gegen Anderes Unterscheidende. Diese unendliche Subjektivität, die unendliche Form ist, ist das Moment, welches für die Macht gewonnen ist, es ist das, was der Macht, dem Gott der Substantialiät noch gefehlt hat, es ist die Bestimmung seiner in sich als unendliche Subjektivität. Subjektivität haben wir in der Macht gehabt, aber die Macht hat nur einzelne Zwecke oder mehrere einzelne Zwecke, aber ihr Zweck ist noch nicht unendlich, nur die unendliche Subjektivität hat einen unendlichen Zweck, d. h. sie ist sich selbst der Zweck und nur die Innerlichkeit, diese Subjektivität als solche ist ihr Zweck. Diese Bestimmung macht das aus, was der Geist ist. Geist ist nur, insofern er als Geist gesetzt ist, sich in sich dirimirt, sich in sich zum Zweck seiner selbst macht, indem er sich so macht, so unterscheidet er sich von sich, und dieß von ihm Unterschiedene ist sein Zweck, seine Realität, seine Bestimmung. Dieß was er von sich unterscheidet ist auch Geist, es ist die Seite der Realität, der Bestimmtheit, die in sich für sich unendlich ist. Sie ist bestimmt als das Andere, aber indem bestimmt ist, daß die Existenz in sich selbst absolut ist, ist auch damit gesetzt, daß der Geist für den Geist ist.

Wir haben den Olymp, diesen Götterhimmel, einen Kreis der schönsten Gestaltungen, die je von der Phantasie aufgefaßt worden sind, betrachtet. Der Kreis dieser schönen Wesen hat sich uns zugleich gezeigt als freies, sittliches Leben, als freier, aber noch beschränkter Volksgeist; das griechische Leben ist in viele, kleine Staaten zersplittert; das sittliche Leben ist beschränkt auf diese Sterne, die selbst nur beschränkte Lichtpunkte sind. Die freie Geistigkeit kann allein dadurch erreicht werden, daß diese Beschränktheit aufgehoben wird, und das Fatum, welches über der griechischen Götterwelt in der Ferne schwebt, an dem griechischen Staatsleben sich geltend macht, so, daß diese freien Völker zu Grunde gehen. Der freie Geist muß sich erfassen als

den reinen Geist an und für sich; es soll nicht mehr bloß der freie Geist der Griechen, der Bürger dieses und jenen Staates gelten, sondern der Mensch muß als Mensch frei gewußt werden und Gott ist der Gott aller Menschen, der umfassende, allgemeine Geist. — Dieses Fatum nun ist die Zucht über die besondern Freiheiten: es wird dadurch realisirt, daß einer der Volksgeister sich zur allgemeinen Macht erhebt, zum Fatum über die andern, und diese beschränkten Volksgeister unterdrückt, so daß sie zum Bewußtseyn ihrer Schwäche und Ohnmacht kommen, indem ihr politisches Leben von einer höhern Macht vernichtet wird. Dieses Fatum ist die römische Welt und die römische Religion gewesen. In dieser Religion wurde der Gott auch als das Zweckmäßige gewußt; aber der Zweck ist hier kein anderer als der römische Staat allein, so daß dieser die abstrakte Macht über die andern Volksgeister ist; im römischen Pantheon werden die Götter aller Völker versammelt und vernichten einander gegenseitig dadurch, daß sie vereinigt werden sollen. Der römische Geist vollbringt dieses Unglück der Vernichtung des schönen Lebens und Bewußtseyns. Das Fatum als jener Geist ist es gewesen, das jenes Glück und jene Heiterkeit der vorhergehenden Religion vernichtet hat; diese abstrakte Macht war es, die ungeheures Unglück und einen allgemeinen Schmerz hervorgebracht hat, einen Schmerz, der die Geburtswehe der Religion der Wahrheit seyn sollte. Die Beschränktheit und Endlichkeit ist dadurch auch in der Religion des schönen Geistes negirt worden. Die Buße der Welt, das Abthun der Endlichkeit und das Verzichtthun darauf, in dieser Welt Befriedigung zu finden, — das Alles diente zur Bereitung des Bodens für die wahrhafte, geistige Religion, — eine Bereitung, die von der Seite des Menschen vollbracht werden mußte. „Als die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn," heißt es; die Zeit war erfüllt, als im Geiste diese Verzweiflung überhand genommen, in der Zeitlichkeit und Endlichkeit Befriedigung zu finden.

Der

Religionsphilosophie

dritter Theil.

Die absolute Religion.

Wir sind nun zum realisirten Begriff der Religion, zur vollendeten Religion, worin der Begriff es selbst ist, der sich Gegenstand ist, gekommen. — Wir haben die Religion näher bestimmt als Selbstbewußtseyn Gottes: das Selbstbewußtseyn hat als Bewußtseyn einen Gegenstand und ist sich seiner in diesem bewußt: dieser Gegenstand ist auch Bewußtseyn, aber Bewußtseyn als Gegenstand, damit endliches Bewußtseyn, ein von Gott, vom Absoluten verschiedenes Bewußtseyn: es fällt darein die Bestimmtheit und damit die Endlichkeit: Gott ist Selbstbewußtseyn, er weiß sich in einem von ihm verschiedenen Bewußtseyn, das an sich das Bewußtseyn Gottes ist, aber auch für sich, indem es seine Identität mit Gott weiß, eine Identität, die aber vermittelt ist durch die Negation der Endlichkeit. — Dieser Begriff macht den Inhalt der Religion aus. Gott ist dieß: sich von sich selbst zu unterscheiden, sich Gegenstand zu seyn, aber in diesem Unterschiede schlechthin mit sich identisch zu seyn — der Geist. Dieser Begriff ist nun realisirt, das Bewußtseyn weiß diesen Inhalt und in diesem Inhalt weiß es sich schlechthin verflochten: in dem Begriff, der der Proceß Gottes ist, ist es selbst Moment. Das endliche Bewußtseyn weiß Gott nur insofern, als Gott sich in ihm weiß; so ist Gott Geist und zwar der Geist seiner Gemeinde, d. i. derer, die ihn verehren. Das ist die vollendete Religion, der sich objektiv gewordene Begriff. Hier ist es offenbar, was Gott ist; er ist nicht mehr ein Jenseits, ein Unbekanntes, denn er hat den Menschen kund gethan,

was er ist und nicht bloß in einer äußerlichen Geschichte, sondern im Bewußtseyn. Wir haben also hier die Religion der Manifestation Gottes, indem Gott sich im endlichen Geiste weiß. Gott ist schlechthin offenbar. Dieß ist hier das Verhältniß. Der Uebergang war dieser, daß wir gesehen haben, wie dieses Wissen Gottes als freien Geistes dem Gehalte nach noch mit Endlichkeit und Unmittelbarkeit behaftet ist: dieß Endliche mußte noch durch die Arbeit des Geistes abgethan werden: es ist das Nichtige; wir haben gesehen, wie diese Nichtigkeit dem Bewußtseyn offenbar geworden ist. Das Unglück, der Schmerz der Welt war die Bedingung, die Vorbereitung der subjektiven Seite auf das Bewußtseyn des freien Geistes, als des absolut freien und damit unendlichen Geistes.

Wir bleiben zunächst A. bei dem **Allgemeinen** dieser Sphäre stehen.

Die absolute Religion ist 1. **die offenbare Religion.** Die Religion ist das Offenbare, ist manifestirt, erst dann, wenn der Begriff der Religion für sich selbst ist; oder die Religion, der Begriff derselben ist sich selbst objektiv geworden, nicht in beschränkter, endlicher Objektivität, sondern so, daß sie nach ihrem Begriff sich objektiv ist.

Näher kann man dieß so ausdrücken: die Religion nach dem allgemeinen Begriff ist Bewußtseyn des absoluten Wesens. Bewußtseyn ist aber unterscheidend, so haben wir Zwei, Bewußtseyn und absolutes Wesen. Diese Zwei sind zunächst Entäußerung im endlichen Verhältniß, das empirische Bewußtseyn und das Wesen im anderen Sinn.

Sie sind im endlichen Verhältniß zu einander, insofern sind Beide endlich, so weiß das Bewußtseyn vom absoluten Wesen nur als von einem Endlichen, nicht als Wahrhaften. Gott ist selbst Selbstbewußtseyn, Unterscheiden seiner in sich, und als Bewußtseyn ist er dieß, daß er sich als Gegenstand giebt für das, was wir die Seite des Bewußtseyns nennen.

Da haben wir immer Zwei im Bewußtseyn, die sich endlich, äußerlich zu einander verhalten. Wenn nun aber jetzt die Religion sich selbst erfaßt, so ist der Inhalt und der Gegenstand der Religion selbst dieses Ganze, das sich zu seinem Wesen verhaltende Bewußtseyn, das Wissen seiner als des Wesens und des Wesens als seiner selbst, d. h. der Geist ist so Gegenstand in der Religion. Wir haben so Zwei, das Bewußtseyn und das Objekt; aber in der Religion, die mit sich selbst erfüllt, die offenbare ist, die sich erfaßt hat, ist die Religion, der Inhalt selbst der Gegenstand, und dieser Gegenstand, das sich wissende Wesen, ist der Geist. Hier ist erst der Geist als solcher Gegenstand, Inhalt der Religion, und der Geist ist nur für den Geist. Indem er Inhalt, Gegenstand ist, ist er als Geist das sich Wissen, Unterscheiden, giebt er sich selbst die andere Seite des subjektiven Bewußtseyns, was als endliches erscheint. Es ist die Religion, die mit sich selbst erfüllt ist. Das ist die abstrakte Bestimmung dieser Idee, oder die Religion ist in der That Idee. Denn Idee im philosophischen Sinn ist der Begriff, der einen Gegenstand hat, Daseyn, Realität, Objektivität hat, der nicht mehr das Innere oder Subjektive ist, sondern sich objektivirt, dessen Objektivität aber zugleich seine Rückkehr in sich selbst ist, oder insofern wir den Begriff Zweck nennen, der erfüllte, ausgeführte Zweck, der ebenso objektiv ist.

Die Religion hat das, was sie ist, das Bewußtseyn des Wesens, selbst zu ihrem Gegenstand, sie ist darin objektivirt, sie ist, wie sie zunächst als Begriff war und nur als der Begriff oder wie es zuerst *unser* Begriff war. Die absolute Religion ist die *offenbare*, die Religion, die sich selbst zu ihrem Inhalt, Erfüllung hat.

Es ist das die vollendete Religion, die Religion, die das Seyn des Geistes für sich selbst ist, die Religion, in welcher sie selbst sich objektiv geworden ist, die *christliche*. In ihr ist unzertrennlich der allgemeine und der einzelne Geist, der unend-

liche und der endliche, ihre absolute Identität ist diese Religion und dieß zu ihrem Inhalt zu haben. Die allgemeine Macht ist die Substanz, welche, indem sie an sich eben so sehr Subjekt ist, dieß ihr Ansichseyn jetzt setzt, sich somit von sich unterscheidet, dem Wissen, dem endlichen Geiste sich mittheilt, aber darin, weil er ein Moment ihrer selbst ist, bei sich bleibt, in der Theilung ihrer ungetheilt zu sich zurückkehrt.

Die Theologie hat gemeiniglich diesen Sinn, daß es darum zu thun sey, Gott als den nur gegenständlichen zu erkennen, der schlechterdings in der Trennung gegen das subjektive Bewußtseyn bleibt, so ein äußerlicher Gegenstand ist, wie die Sonne, der Himmel rc. Gegenstand des Bewußtseyns ist, wo der Gegenstand die bleibende Bestimmung hat ein Anderes, Aeußerliches zu seyn. Im Gegensatz hiervon kann man den Begriff der absoluten Religion so angeben, daß das, um was es zu thun ist, nicht dieß Aeußere sey, sondern die Religion selbst, d. h. die Einheit dieser Vorstellung, die wir Gott heißen, mit dem Subjekt.

Man kann dieß auch als den Gegenstand der jetzigen Zeit ansehen, daß es um Religion, Religiosität, Frömmigkeit zu thun ist, wobei es auf das Objekt nicht ankomme. Die Menschen haben verschiedene Religionen, die Hauptsache ist, daß sie nur fromm sind, man kann Gott nicht wissen als Gegenstand, nicht erkennen, nur die subjektive Weise sey es, worum es zu thun sey, worauf es ankomme. Dieser Standpunkt ist in dem Gesagten zu erkennen. Es ist der Standpunkt der Zeit, zugleich aber ein ganz wichtiger Fortschritt, der ein unendliches Moment geltend gemacht hat, es liegt darin, daß das Bewußtseyn des Subjekts als absolutes Moment erkannt ist. Auf beiden Seiten ist derselbe Inhalt, und dieß Ansichseyn beider Seiten ist die Religion. Es ist der große Fortschritt unserer Zeit, daß die Subjektivität als absolutes Moment erkannt wird, dieß ist so

wesentlich Bestimmung. Es kommt jedoch darauf an, wie man sie bestimmt.

Ueber diesen großen Fortschritt ist folgendes zu bemerken. Die Religion ist in der Bestimmung des Bewußtseyns so beschaffen, daß der Inhalt hinüber flieht und wenigstens scheinbar ein ferner bleibt. Die Religion mag einen Inhalt haben welchen sie will, ihr Inhalt festgehalten auf dem Standpunkt des Bewußtseyns ist ein drüben stehender, und wenn auch die Bestimmung der Offenbarung dazu kommt, so ist der Inhalt doch ein gegebener und äußerlicher für uns. Es kommt bei einer solchen Vorstellung, daß der göttliche Inhalt nur gegeben, nicht zu erkennen, nur passiv im Glauben zu behalten sey, anderer Seits auch zur Subjektivität, es ist nicht der einzige Standpunkt. Der Andächtige versenkt sich mit seinem Herzen, seiner Andacht, seinem Wollen in seinen Gegenstand, so hat er auf dieser Spitze der Andacht die Trennung aufgehoben, welche beim Standpunkt des Bewußtseyns ist.

Die Gnade Gottes wohnt im Menschen, sagt man und denkt sich, daß sie so ein Fremdes ist, was er sich gefallen lassen muß. Es kommt also, wie gesagt, beim Standpunkt des Bewußtseyns auch zur Subjektivität, dieser Nichtfremdheit, dieser Versenkung des Geistes in die Tiefe, die keine Ferne, sondern absolute Nähe, Gegenwart ist.

Die Trennung hat eine andere Gestalt, das endliche Subjekt ist gegen den Gegenstand als absoluter Geist, oder als Standpunkt des Bewußtseyns und des Gefühls der Individuen. Gegen diese Trennung ist die Bestimmung gekehrt, daß es um die Religion als solche zu thun sey, d. h. das subjektive Bewußtseyn, das was Gott will, zum Zweck hat. In dem Subjekt ist so die Ungetrenntheit der Subjektivität und des Anderen, der Objektivität. Oder das Subjekt ist für den ganzen Umfang als das reale Verhältniß wesentlich. Dieser Standpunkt erhebt also das Subjekt zu einer wesentlichen Bestimmung. Er

hängt zusammen mit der Freiheit des Geistes, daß er sie wieder hergestellt hat, daß kein Standpunkt ist, worin er nicht bei sich selbst sey. Der Begriff der absoluten Religion enthält, daß die Religion es ist, die sich objektiv ist. Aber nur der Begriff. Ein Anderes ist dieser Begriff und ein Anderes das Bewußtseyn dieses Begriffs.

Es kann also auch in der absoluten Religion der Begriff dieß an sich seyn, aber das Bewußtseyn ist ein Anderes. Diese Seite ist es denn, die in der Bestimmung, daß die Religion es sey, um die es zu thun sey, zum Bewußtseyn gekommen, hervorgetreten ist. Der Begriff ist selbst noch einseitig, genommen als nur an sich, ebenso ist er diese einseitige Gestalt, da wo die Subjektivität selbst einseitig ist, hat nur die Bestimmung des einen von beiden, ist nur unendliche Form, das reine Selbstbewußtseyn, das reine Wissen seiner selbst, es ist an sich inhaltslos, weil die Religion als solche nur in ihrem Ansich aufgefaßt ist, nicht die Religion ist, die sich objektiv ist, nur die Religion in der noch nicht realen, sich objektivirenden, sich Inhalt gebenden Gestalt. Nichtobjektivität ist Inhaltslosigkeit.

Das Recht der Wahrheit ist, daß das Wissen in der Religion den absoluten Inhalt habe. Hier aber ist er nicht wahrhaft, sondern nur verkümmert. Also ein Inhalt muß seyn, dieser ist so zufällig, endlich, empirisch bestimmt, und es tritt damit eine Aehnlichkeit mit dem römischen Zeitalter ein. Die Zeit der römischen Kaiser hat viel Aehnlichkeit mit der unsrigen. Die Freiheit ist damit nur eine solche, die ein Jenseits bestehen läßt, ein Sehnen, die das Unterscheiden des Bewußtseyns läugnet und damit das wesentliche Moment des Geistes verwirft und so geistlose Subjektivität ist.

Die Religion ist das Wissen des Geistes von sich als Geist; als reines Wissen weiß es sich nicht als Geist und ist somit nicht substanzielles, sondern subjektives Wissen. Aber daß es nur dieses und somit beschränktes Wissen sey, ist für die

Subjektivität nicht in der Gestalt ihrer selbst, d. h. des Wissens, sondern ihr unmittelbares Ansich, das sie zunächst in sich findet und somit in dem Wissen ihrer, als des schlechthin Unendlichen, Gefühl ihrer Endlichkeit und somit zugleich der Unendlichkeit als eines ihr jenseitigen Ansichseyns gegen ihr Fürsichseyn, das Gefühl der Sehnsucht nach dem unerklärten Jenseits.

Die absolute Religion hingegen enthält die Bestimmung der Subjektivität oder der unendlichen Form, die der Substanz gleich ist. Wir können es Wissen, reine Intelligenz nennen, diese Subjektivität, diese unendliche Form, diese unendliche Elasticität der Substanz, sich in sich zu dirimiren, sich selbst zum Gegenstand zu machen, der Inhalt ist deshalb organischer Inhalt, weil es die unendlich substantielle Subjektivität ist, die sich zum Gegenstand und Inhalt macht. In diesem Inhalte selbst wird dann wieder das endliche Subjekt vom unendlichen Objekt unterschieden. Gott als Geist ist, wenn er drüben bleibt, wenn er nicht ist als lebendiger Geist seiner Gemeinde, selbst nur in der einseitigen Bestimmung als Objekt.

Dieß ist der Begriff, er ist der Begriff der Idee, der absoluten Idee, die Realität ist jetzt der Geist, der für den Geist ist, der sich selbst zum Gegenstand hat und so ist diese Religion die offenbare Religion, Gott offenbart sich. Offenbaren heißt dieß Urtheil der unendlichen Form, sich bestimmen, seyn für ein Anderes, dieß sich Manifestiren gehört zum Wesen des Geistes selbst. Ein Geist, der nicht offenbar ist, ist nicht Geist. Man sagt, Gott hat die Welt erschaffen, so spricht man dieß als einmal geschehene That aus, die nicht wieder geschieht, als so eine Bestimmung, die seyn kann oder nicht, Gott hätte sich offenbaren können oder auch nicht, es ist eine gleichsam willkürlich zufällige Bestimmung, nicht zum Begriff Gottes gehörend. Aber Gott ist als Geist wesentlich dieß sich Offenbaren, er erschafft nicht ein Mal die Welt, sondern ist der ewige Schöpfer,

dieß ewige sich Offenbaren, dieser Aktus. Dieß ist sein Begriff, seine Bestimmung.

Die Religion, die offenbare, Geist für den Geist, ist als solche die Religion des Geistes, nicht verschlossen für ein Anderes, welches nur momentan ein Anderes ist. Gott setzt das Andere und hebt es auf in seiner ewigen Bewegung. Der Geist ist dieß, sich selbst zu erscheinen. Was offenbaret Gott eben, als daß er dieß Offenbaren seiner ist? Was er offenbart ist die unendliche Form. Die absolute Subjektivität ist das Bestimmen, dieß ist das Setzen von Unterschieden, das Setzen von Inhalt, was er so offenbart, ist, daß er die Macht ist, diese Unterschiede in sich zu machen. Es ist dieß sein Seyn, diese Unterschiede ewig zu machen, zurückzunehmen und dabei bei sich selbst zu seyn. Was geoffenbart wird, ist dieß, daß er für ein Anderes ist. Das ist die Bestimmung des Offenbarens.

Diese Religion, die sich selbst offenbar ist, ist 2. nicht nur die offenbare, sondern die, die auch geoffenbart genannt wird, und darunter versteht man einer Seits, daß sie von Gott geoffenbart ist, daß Gott sich selbst den Menschen zu wissen gegeben, und anderer Seits darin, daß sie geoffenbart ist, positive Religion sey, in dem Sinne, daß sie dem Menschen von Außen gekommen, gegeben worden.

Um dieser Eigenthümlichkeit willen, die man beim Positiven vor der Vorstellung hat, ist es interessant, zu sehen, was das Positive ist.

1. Die absolute Religion ist allerdings eine positive in dem Sinne, wie Alles, was für das Bewußtseyn ist, demselben ein Gegenständliches ist. Alles muß auf äußerliche Weise an uns kommen. Das Sinnliche ist so ein Positives, zunächst giebt es nichts so Positives, als was wir in der unmittelbaren Anschauung vor uns haben.

Alles Geistige überhaupt kommt auch so an uns, Endlich-

geistiges, Geschichtlichgeistiges; diese Weise der äußerlichen Geistigkeit und der sich äußernden Geistigkeit ist eben so positiv.

Ein höheres reineres Geistiges ist das Sittliche, die Gesetze der Freiheit. Aber das ist seiner Natur nach nicht ein solch äußerlich Geistiges, nicht ein Aeußerliches, Zufälliges, sondern die Natur des reinen Geistes selbst, aber es hat auch die Weise, äußerlich an uns zu kommen, zunächst im Unterricht, Erziehung, Lehre: da wird es uns gegeben, gezeigt, daß es so gilt.

Die Gesetze, die bürgerlichen, die Gesetze des Staats sind eben so ein Positives, sie kommen an uns, sind für uns, gelten, sie sind, nicht so, daß wir sie stehen lassen, an ihnen vorübergehen können, sondern daß sie in dieser ihrer Aeußerlichkeit auch für uns, subjektiv ein Wesentliches, subjektiv Bindendes seyn sollen.

Wenn wir das Gesetz fassen, erkennen, vernünftig finden, daß das Verbrechen bestraft ist, so ist es nicht ein Wesentliches für uns, gilt es uns nicht darum, weil es positiv ist, weil es so ist, sondern es gilt auch innerlich, unserer Vernunft als ein Wesentliches, weil es auch innerlich, vernünftig ist.

Daß es positiv ist, benimmt seinem Charakter, vernünftig, unser Eigenes zu seyn, ganz und gar nichts. Die Gesetze der Freiheit haben immer eine positive Seite, eine Seite der Realität, Aeußerlichkeit, Zufälligkeit in ihrer Erscheinung. Gesetze müssen bestimmt werden, schon in der Bestimmung, Qualität der Strafe tritt Aeußerlichkeit ein, noch mehr in der Quantität.

Das Positive kann bei Strafen gar nicht wegbleiben, ist ganz nothwendig, diese letzte Bestimmung des Unmittelbaren ist ein Positives, das ist nichts Vernünftiges. Im Strafen ist z. B. die runde Zahl das Entscheidende; durch Vernunft ist nicht auszumachen, was da das schlechthin Gerechte sey. Was seiner Natur nach positiv ist, ist das Vernunftlose: es muß bestimmt seyn und wird auf eine Weise bestimmt, die nichts Vernünftiges hat, oder in sich enthält.

Nothwendig ist bei der offenbaren Religion auch diese Seite: indem da Geschichtliches, äußerlich Erscheinendes vorkommt, ist da auch Positives, Zufälliges vorhanden, das so seyn kann oder auch so. Auch bei der Religion kommt also dieß vor. Um der Aeußerlichkeit, der Erscheinung willen, die damit gesetzt ist, ist Positives immer vorhanden.

Aber es ist zu unterscheiden: das Positive als solches, abstrakt Positives und das Gesetz, das vernünftige Gesetz. Das Gesetz der Freiheit soll nicht gelten, weil es ist, sondern weil es die Bestimmung unserer Vernünftigkeit selbst ist; so ist es nichts Positives, nichts Geltendes, wenn es so gewußt wird. Auch die Religion erscheint positiv im ganzen Inhalt ihrer Lehren, aber das soll sie nicht bleiben, nicht Sache der bloßen Vorstellung, des bloßen Gedächtnisses seyn.

Das Positive in Rücksicht der Beglaubigung der Religion ist, daß dieß Aeußerliche die Wahrheit einer Religion bezeugen, als Grund der Wahrheit einer Religion angesehen werden soll. Da hat die Beglaubigung ein Mal die Gestalt eines Positiven als solchen: da sind Wunder und die Beglaubigung, daß das Individuum diese Lehren gegeben.

Wunder sind sinnliche Veränderungen, Veränderungen im Sinnlichen, die wahrgenommen werden, und dieß Wahrnehmen selbst ist sinnlich, weil es eine sinnliche Veränderung ist. In Ansehung dieses Positiven, der Wunder ist früher bemerkt worden, daß dieß allerdings für den sinnlichen Menschen eine Beglaubigung hervorbringen kann, aber es ist das nur der Anfang der Beglaubigung, die ungeistige Beglaubigung, durch die das Geistige nicht beglaubigt werden kann.

Das Geistige als solches kann nicht direkt durch das Ungeistige, Sinnliche beglaubigt werden. Die Hauptsache in dieser Seite der Wunder ist, daß man sie in dieser Weise auf die Seite stellt.

Der Verstand kann versuchen, die Wunder natürlich zu er=

klären, viel Wahrscheinliches gegen sie vorbringen, d. h. an das Aeußerliche, Geschehene als solches sich halten und gegen dieses sich kehren. Der Hauptstandpunkt der Vernunft in Ansehung der Wunder ist, daß das Geistige nicht äußerlich beglaubigt werden kann: denn das Geistige ist höher als das Aeußerliche, es kann nur durch sich und in sich beglaubigt werden, nur durch sich und an sich selbst sich bewähren. Das ist das, was das Zeugniß des Geistes genannt werden kann.

In den Geschichten der Religion ist dieß selbst ausgesprochen: Moses thut Wunder vor Pharao, die ägyptischen Zauberer machen es ihm nach; damit ist selbst gesagt, daß kein großer Werth darauf zu legen ist. Die Hauptsache aber ist, Christus selbst sagt: es werden Viele kommen, die in meinem Namen Wunder thun, ich habe sie nicht erkannt. Hier verwirft er selbst die Wunder als wahrhaftes Kriterium der Wahrheit. Das ist der Hauptgesichtspunkt und dieß ist festzuhalten: die Beglaubigung durch Wunder, wie das Angreifen derselben ist eine Sphäre, die uns nichts angeht, das Zeugniß des Geistes ist das wahrhafte.

Dieses kann mannigfach seyn: es kann unbestimmt, allgemeines seyn, was dem Geist überhaupt zusagt, was einen tieferen Anklang in ihm erregt. In der Geschichte spricht das Edle, Hohe, Sittliche, Göttliche uns an, ihm giebt unser Geist Zeugniß. Dieses nun kann dieser allgemeine Anklang bleiben, dieses Zustimmen des Inneren, diese Sympathie. Es kann aber auch mit Einsicht, Denken verbunden werden; diese Einsicht, insofern sie keine sinnliche ist, gehört sogleich dem Denken an; es seyen Gründe, Unterscheidungen u. s. w., es ist Thätigkeit mit und nach den Denkbestimmungen, Kategorien. Es kann ausgebildeter oder wenig ausgebildet erscheinen, es kann ein solches seyn, das die Voraussetzung macht seines Herzens, seines Geistes überhaupt, Voraussetzungen von allgemeinen Grundsätzen, die ihm gelten. Diese Maximen brauchen nicht bewußte zu seyn, sondern sie sind die

Art und Weise, wie sein Charakter gebildet ist, das Allgemeine, das in seinem Geist festen Fuß gefaßt; dieses ist ein Festes in seinem Geist, dieses regiert ihn dann.

Von solcher festen Grundlage, Voraussetzung kann sein Raisonniren, Bestimmen anfangen, in Bezug auf das Sittliche. Da sind der Bildungsstufen, Lebenswege sehr viele, die Bedürfnisse sind sehr verschieden.

Das höchste Bedürfniß des menschlichen Geistes ist das Denken, das Zeugniß des Geistes, so, daß es nicht vorhanden nur sey auf solche nur anklingende Weise der ersten Sympathie, noch auf die andere Weise, daß solche feste Grundlagen und Grundsätze im Geiste sind, auf welche Betrachtungen gebaut werden, feste Voraussetzungen, aus denen Schlüsse, Herleitungen gemacht werden.

Das Zeugniß des Geistes in seiner höchsten Weise ist die Weise der Philosophie, daß der Begriff rein als solcher ohne Voraussetzung, aus sich die Wahrheit entwickelt, und man entwickelnd erkennt und in und durch diese Entwickelung die Nothwendigkeit derselben einsieht.

Man hat oft den Glauben dem Denken so entgegengesetzt, daß man gesagt hat: Von Gott, von den Wahrheiten der Religion kann man auf keine andere Weise ein Bewußtseyn haben, als auf denkende Weise; so hat man die Beweise vom Daseyn Gottes als die einzige Weise angegeben, von der Wahrheit zu wissen und überzeugt zu seyn.

Aber das Zeugniß des Geistes kann auf mannigfache, verschiedene Weise vorhanden seyn: es ist nicht zu fordern, daß bei allen Menschen die Wahrheit auf philosophische Weise hervorgebracht werde. Nach dem verschiedenen Stande der Entwickelung ist auch die Forderung, das Vertrauen, daß auf Auktorität geglaubt werde.

Auch Wunder haben da ihren Platz, und es ist interessant, daß sie auf dieß Minimum eingeschränkt werden. Die Religion

hat ihren Sitz, Boden im Denken. Das Herz, Gefühl ist nicht das Herz, Gefühl eines Thiers, sondern das Herz des denkenden Menschen, denkendes Herz, Gefühl, und was in diesem Herzen, Gefühl von Religion ist, ist im Denken dieses Herzens, Gefühls. Insofern man anfängt, zu schließen, zu raisonniren, Gründe anzugeben, an Gedankenbestimmungen fortzugehen, geschieht das immer denkend.

Indem die Lehren der christlichen Religion in der Bibel vorhanden sind, sind sie hiermit auf positive Weise gegeben, und wenn sie subjektiv werden, wenn der Geist ihnen Zeugniß giebt, so kann das auf ganz unmittelbare Weise seyn, daß des Menschen Innerstes, sein Geist, sein Denken, seine Vernunft davon getroffen ist und diesem zusagt. So ist die Bibel für den Christen diese Grundlage, die Hauptgrundlage, die diese Wirkung auf ihn hat, in ihm anschlägt, diese Festigkeit seinen Ueberzeugungen giebt.

Das Weitere ist aber, daß er, weil er denkend ist, nicht bei diesem unmittelbaren Zusagen, Zeugniß stehen bleiben kann, sondern sich auch ergeht in Gedanken, Betrachtungen, Nachdenken darüber. Dieß giebt dann weitere Ausbildung in der Religion, und in der höchsten ausgebildeten Form ist es die Theologie, die wissenschaftliche Religion, dieser Inhalt als Zeugniß des Geistes auf wissenschaftliche Weise gewußt.

Da tritt etwa dieser Gegensatz ein, daß gesagt wird: man solle sich bloß an die Bibel halten. Das ist einer Seits ein ganz richtiger Grundsatz. Es giebt Menschen, die sehr religiös sind, Nichts thun, als die Bibel lesen und Sprüche daraus hersagen, eine hohe Frömmigkeit, Religiosität haben, aber Theologen sind sie nicht; da ist noch keine Wissenschaftlichkeit, Theologie.

So wie dieß nur nicht mehr bloß ist Lesen und Wiederholen der Sprüche, so wie das sogenannte Erklären anfängt, das Schließen, Exegesiren, was es zu bedeuten habe, so tritt der

Mensch ins Raisonniren, Reflektiren, ins Denken hinüber, und da kommt es darauf an, ob sein Denken richtig ist oder nicht, wie er sich in seinem Denken verhalte.

Es hilft Nichts, zu sagen: diese Gedanken seyen auf die Bibel gegründet. Sobald sie nicht mehr bloß die Worte der Bibel sind, ist diesem Inhalt eine Form gegeben, bekommt der Inhalt eine logische Form, oder es werden bei diesem Inhalt gewisse Voraussetzungen gemacht und mit diesen an die Erklärung gegangen, sie sind das Bleibende für die Erklärung, man bringt Vorstellungen mit, die das Erklären leiten. Die Erklärung der Bibel zeigt den Inhalt der Bibel in der Form, Denkweise jeder Zeit; das erste Erklären war ein ganz anderes, als das jetzige.

Solche Voraussetzungen sind z. B. die Vorstellung, daß der Mensch von Natur gut ist, oder daß man Gott nicht erkennen kann. Wer solche Vorurtheile im Kopfe hat, wie muß der die Bibel verdrehen? Das bringt man hinzu, obgleich die christliche Religion gerade dieß ist, Gott zu erkennen, worin Gott sogar sich geoffenbart, gezeigt hat, was er ist.

Da kann nun eben wieder das Positive in anderer Weise eintreten. Da kommt es gar sehr darauf an, ob dieser Inhalt, diese Vorstellungen, Sätze wahrhafte sind.

Das ist nicht mehr die Bibel, das sind die Worte, die der Geist innerlich auffaßt. Spricht der Geist sie aus, so ist das schon eine Form, die der Geist gegeben, Form des Denkens. Diese Form, die man jenem Inhalt giebt, ist zu untersuchen. Da kommt das Positive wieder herein. Es hat hier den Sinn, daß z. B. die formelle Logik des Schließens vorausgesetzt worden, Gedankenverhältnisse des Endlichen.

Da kann nach dem gewöhnlichen Verhältniß des Schließens nur Endliches gefaßt, erkannt werden, nur Verständiges; göttlichem Inhalt ist es nicht adäquat. Dieser Inhalt wird so von Grund aus verdorben.

Die Theologie, so wie sie nicht ein Hersagen der Bibel ist und über die Worte der Bibel hinausgeht, sie es darauf ankommen läßt, was für Gefühle im Innern sind, gebraucht Formen des Denkens, tritt ins Denken. Gebraucht sie diese Formen nun nach Zufall, so daß sie Voraussetzungen hat, Vorurtheile, so ist dieß etwas Zufälliges, Willkürliches, und die Untersuchung dieser Denkformen ist allein die Philosophie.

Die Theologie gegen die Philosophie sich kehrend ist entweder bewußtlos darüber, daß sie solche Formen braucht, daß sie selbst denkt und es darauf ankommt, nach dem Denken fortzugehen, oder es ist bloß Täuschung: sie will das beliebige, zufällige Denken, das hier das Positive ist, sich vorbehalten.

Diesem willkürlichen Denken thut das Erkennen der wahrhaften Natur des Denkens Eintrag. Dieses zufällige, beliebige Denken ist das Positive, das herein kömmt: nur der Begriff für sich befreit sich wahrhaft durch und durch von jenem Positiven: denn in der Philosophie und Religion ist diese höchste Freiheit, die das Denken selbst als solches ist.

Die Lehre, der Inhalt erhält auch die Form des Positiven, er ist ein Gültiges, gilt in der Gesellschaft. Alles Gesetz, überhaupt was gilt, hat diese Form, daß es ein Seyendes ist und als solches für Jeden das Wesentliche, ein Geltendes. Das ist aber nur die Form des Positiven, der Inhalt muß der wahrhafte Geist seyn.

Die Bibel ist diese Form des Positiven, aber es ist selbst einer ihrer Sprüche: der Buchstabe tödtet, der Geist macht lebendig; da kommt es darauf an, welchen Geist man herbeibringt, welcher Geist das Wort belebt. Man muß wissen, daß man einen konkreten Geist mitbringt, einen denkenden, oder reflektirenden, oder empfindenden Geist, und muß Bewußtseyn haben über diesen Geist, der thätig ist, diesen Inhalt auffaßt.

Das Fassen ist nicht ein passives Aufnehmen, sondern indem der Geist auffaßt, ist dieß Fassen zugleich seine Thätigkeit;

nur beim Mechanischen verhält sich die eine Seite im Aufnehmen passiv. Der Geist also kommt daran hin, dieser Geist hat seine Vorstellungen, Begriffe, ist ein logisches Wesen, ist denkende Thätigkeit, diese Thätigkeit muß der Geist kennen. Dieß Denken kann aber auch in diesen und jenen Kategorien der Endlichkeit so hingehen.

Es ist der Geist, der auf solche Weise anfängt vom Positiven, aber wesentlich dabei ist: er soll seyn der wahrhafte, rechte, der heilige Geist, der das Göttliche und diesen Inhalt als göttlich auffaßt und weiß. Das ist das Zeugniß des Geistes, das mehr oder weniger entwickelt seyn kann.

Das ist also in Hinsicht des Positiven die Hauptsache, daß der Geist sich denkend verhält, Thätigkeit ist in den Kategorien, Denkbestimmungen, daß der Geist da thätig ist, sey er empfindend, räsonnirend u. s. f. Dieß wissen Einige nicht, haben kein Bewußtseyn über das Aufnehmen, daß sie dabei thätig sind.

Viele Theologen, indem sie sich exegetisch verhalten, und wie sie meinen, recht rein aufnehmend, wissen dieß nicht, daß sie dabei thätig sind, reflektiren. Ist dieß Denken so ein zufälliges, so überläßt es sich den Kategorien der Endlichkeit, und ist damit unfähig, das Göttliche im Inhalt aufzufassen; es ist nicht der göttliche, sondern der endliche Geist, der in solchen Kategorien sich fortbewegt.

Durch solch endliches Erfassen des Göttlichen, dessen, was an und für sich ist, durch dieß endliche Denken des absoluten Inhalts ist es geschehen, daß die Grundlehren des Christenthums größten Theils aus der Dogmatik verschwunden sind. Nicht allein, aber vornehmlich ist die Philosophie jetzt wesentlich orthodox; die Sätze, die immer gegolten, die Grundwahrheiten des Christenthums werden von ihr erhalten und aufbewahrt.

Indem wir diese Religion betrachten, gehen wir nicht historisch zu Werke nach der Weise des Geistes, der vom Aeußerlichen anfängt, sondern wir gehen vom Begriff aus. Jene Thä-

tigkeit, die vom Aeußerlichen anfängt, erscheint nur nach einer Seite als auffassend, nach der andern ist sie Thätigkeit. Hier verhalten wir uns wesentlich als solche Thätigkeit mit Bewußtseyn des Denkens über sich, über den Gang der Denkbestimmungen, — eines Denkens, das sich geprüft hat, erkannt, das weiß, wie es denkt, und weiß, was die endlichen und was die wahrhaften Denkbestimmungen sind. Daß wir auf der andern Seite vom Positiven anfingen, ist in der Erziehung geschehen und nothwendig, hier aber auf der Seite zu lassen, insofern wir wissenschaftlich verfahren.

3. Die absolute Religion ist so die Religion der Wahrheit und Freiheit. Denn die Wahrheit ist, sich im Gegenständlichen nicht verhalten als zu einem Fremden. Die Freiheit drückt dasselbe, was die Wahrheit ist, mit einer Bestimmung der Negation aus. Der Geist ist seine Voraussetzung; wir fangen mit dem Geist an, er ist identisch mit sich, ist ewige Anschauung seiner selbst, er ist so zugleich nur als Resultat, als Ende gefaßt. Er ist das Sichvoraussetzen und ebenso das Resultat, und ist nur als Ende. Dieß ist die Wahrheit, dieß adäquat seyn, dieß Objekt und Subjekt seyn. Daß er sich selbst der Gegenstand ist, ist die Realität, Begriff, Idee, und dieß ist die Wahrheit. Ebenso ist sie die Religion der Freiheit. Freiheit ist abstrakt, das Verhalten zu einem Gegenständlichen als nicht zu einem Fremden, es ist dieselbe Bestimmung wie die der Wahrheit, nur ist bei der Freiheit noch die Negation des Unterschiedes des Andersseyn herausgehoben, dieß erscheint in der Form der Versöhnung. Diese fängt damit an, daß Unterschiedene gegeneinander sind, Gott, der eine ihm entfremdete Welt gegenüber hat, eine Welt, die ihrem Wesen entfremdet ist. Die Versöhnung ist die Negation dieser Trennung, dieser Scheidung, sich in einander zu erkennen, sich und sein Wesen zu finden. Die Versöhnung ist so die Freiheit, ist nicht ein Ruhendes, sondern Thätigkeit. Alles dieß, Versöhnung, Wahr=

heit, Freiheit ist allgemeiner Proceß, und daher nicht in einem einfachen Satz auszusprechen, ohne Einseitigkeit. Eine bestimmte Form liegt darin, daß gesagt ist, daß in einer Religion die Vorstellung der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur gesetzt ist, Gott ist Mensch geworden, dieß ist so eine Offenbarung. Diese Einheit ist so zunächst nur das Ansich, aber als dieß ewig hervorgebracht zu werden, und dieß Hervorbringen ist die Befreiung Versöhnung, die eben nur möglich ist durch das Ansich; die mit sich identische Substanz ist diese Einheit, die als solche die Grundlage ist, aber als Subjektivität ist sie das, was hervorbringt.

Daß nur diese Idee der absoluten Wahrheit ist, das ist Resultat der ganzen Philosophie, in seiner reinen Form ist es das Logische, aber ebenso Resultat der Betrachtung der konkreten Welt. Dieß ist die Wahrheit, daß die Natur, das Leben, der Geist durch und durch organisch ist, daß jedes Unterschiedene nur ist der Spiegel seiner Idee, so daß sie sich an ihm als Vereinzeltes darstellt, als Proceß an ihm, so daß es diese Einheit an ihm selbst manifestirt.

Die Naturreligion ist die Religion auf dem Standpunkt nur des Bewußtseyns, in der absoluten Religion ist auch dieser Standpunkt, aber nur innerhalb als transitorisches Moment, in der Naturreligion ist Gott als Anderes vorgestellt, in natürlicher Gestaltung, oder die Religion hat nur die Form des Bewußtseyns. Die zweite Form war die der geistigen Religion, des Geistes, der endlich bestimmt bleibt, es ist insofern die Religion des Selbstbewußtseyns, nämlich der absoluten Macht, der Nothwendigkeit, die wir gesehen haben; dieß Eine, die Macht ist das Mangelhafte, weil es nur die abstrakte Macht ist, seinem Inhalte nach nicht absolute Subjektivität ist, nur abstrakte Nothwendigkeit, abstrakt einfaches Beisichselbstseyn.

Die Abstraktion macht die Endlichkeit aus, und die besonderen Mächte, Götter, bestimmt nach geistigem Inhalt, machen

erst die Totalität. Diese dritte ist nun die Religion der Freiheit, des Selbstbewußtseyns, des Bewußtseyns, das in sich selbst ist. Freiheit ist die Bestimmung des Selbstbewußtseyns.

B. Der metaphysische Begriff der Idee Gottes.

Der metaphysische Begriff ist der Begriff Gottes und die Einheit des Begriffes mit der Realität. In der Form des Beweises vom Daseyn Gottes ist ein Beweis dieser Uebergang, diese Vermittelung, daß aus dem Begriff Gottes das Seyn folgt. Zu bemerken ist, daß wir bei den übrigen Beweisen ausgegangen sind vom endlichen Seyn, welches das unmittelbare war und von dem auf das Unendliche, auf das wahrhafte Seyn geschlossen wurde, das in der Form von Unendlichkeit, Nothwendigkeit, absoluter Macht, die zugleich Weisheit ist, die Zwecke in sich selbst hat, erschien. Hier wird dagegen vom Begriff ausgegangen und übergegangen zum Seyn. Beides ist nothwendig, und diese Einheit aufzuzeigen, ist nothwendig, indem man sowohl vom Einen ausgeht, als auch vom Andern, denn die Identität beider ist das Wahrhafte. Sowohl der Begriff, als auch das Seyn, die Welt, das Endliche, beides sind einseitige Bestimmungen, deren jede in die andere umschlägt und sich zeigt, einmal unselbstständiges Moment zu seyn und zweitens die andere Bestimmung, welche sie in sich trägt, zu produciren. Nur in der Idee ist ihre Wahrheit, d. h. beide sind als Gesetzte, keines von beiden muß nur die Bestimmung haben, ein Anfangendes, Ursprüngliches zu bleiben, sondern muß sich darstellen als übergehend ins Andere, d. h. muß als Gesetztes seyn. Dieser Uebergang hat eine entgegengesetzte Bedeutung, jedes wird als Moment dargestellt, d. h. es ist ein Uebergehendes vom Unmittelbaren zum Anderen, so daß jedes ein Gesetztes ist, andererseits hat es aber auch die Bedeutung, daß es ein das Andere Hervorbringendes sey, wie das Andere Setzendes. Es ist so die eine Seite die Bewegung und eben so auch die andere.

Wenn nun in dem Begriff soll der Uebergang in das

Seyn aufgezeigt werden, so muß man zunächst sagen, daß die Bestimmung Seyn ganz arm ist, es ist die abstrakte Gleichheit mit sich selbst, diese letzte Abstraktion, Affirmation aber in ihrer letzten Abstraktion, die ganz bestimmungslose Unmittelbarkeit. Wenn im Begriff weiter nichts wäre, so muß ihm doch wenigstens diese letzte Abstraktion zukommen, der Begriff ist nämlich. Selbst nur als Unendlichkeit bestimmt, oder in konkreterer Bedeutung die Einheit vom Allgemeinen und Besonderen, die Allgemeinheit, die sich besondert und so in sich zurückkehrt, ist diese Negation des Negativen, diese Beziehung auf sich selbst, das Seyn ganz abstrakt genommen. Diese Identität mit sich, diese Bestimmung ist sogleich im Begriff wesentlich enthalten.

Doch muß auch gesagt werden, der Uebergang vom Begriff zum Seyn ist sehr viel und reich und enthält das tiefste Interesse der Vernunft. Dieß Verhältniß zu fassen vom Begriff zum Seyn ist besonders auch das Interesse unserer Zeit. Es ist näher die Ursache anzugeben, warum dieser Uebergang ein solch Interesse hat. Die Erscheinung dieses Gegensatzes ist ein Zeichen, daß die Subjektivität die Spitze ihres Fürsichseyns erreicht hat, zur Totalität gekommen ist, sich in sich selbst als unendlich und absolut zu wissen. Die wesentliche Bestimmung der offenbaren Religion ist die Form, wodurch die Substanz Geist ist. Daß dieser Gegensatz als so schwierig, unendlich erscheint, hat seinen Grund darin, daß diese eine Seite der Realität, die Seite der Subjektivität, der endliche Geist in sich zu diesem Erfassen seiner Unendlichkeit gekommen ist. Erst wenn das Subjekt die Totalität ist, diese Freiheit in sich erreicht hat, ist es Seyn; dann ist es der Fall, daß diesem Subjekt dieß Seyn gleichgültig ist, das Subjekt für sich ist und das Seyn als ein gleichgültiges Anderes drüben steht. Dieß macht den näheren Grund aus, daß der Gegensatz als ein unendlicher erscheinen kann und deshalb und zugleich ist der Trieb in der Lebendigkeit vorhanden, den Gegensatz aufzulösen. In seiner Totalität liegt zu=

gleich die Forderung, diesen Gegensatz aufzulösen, aber das Aufheben ist dadurch unendlich schwierig geworden, weil der Gegensatz so unendlich ist, das Andere so ganz frei ist, als ein Drüben, ein Jenseits.

Die Größe des Standpunkts der modernen Welt ist also diese Vertiefung des Subjekts in sich, daß das Endliche sich selbst als Unendliches weiß und mit dem Gegensatz behaftet ist, den es getrieben ist aufzulösen. Denn so steht dem Unendlichen ein Unendliches entgegen und es setzt sich das Unendliche selbst so als ein Endliches, so, daß das Subjekt seiner Unendlichkeit wegen gedrungen ist, diesen Gegensatz, der selbst zu seiner Unendlichkeit sich vertieft hat, aufzuheben. Der Gegensatz ist: ich bin Subjekt, frei, bin Person für mich, darum entlasse ich auch das Andere frei, welches drüben ist und so bleibt. Die Alten sind nicht zum Bewußtseyn dieses Gegensatzes gekommen, nicht zu dieser Entzweiung, die nur der für sich seyende Geist ertragen kann. Geist ist nur dieß selbst, im Gegensatz unendlich sich zu erfassen. Wie wir den Standpunkt hier haben, so ist er der, daß wir einer Seits den Begriff Gottes und anderer Seits das Seyn dem Begriff gegenüber haben, die Forderung ist dann die Vermittelung beider, so daß der Begriff sich selbst zum Seyn entschließe, oder das Seyn aus dem Begriff begriffen werde, daß das Andere, der Gegensatz, aus dem Begriff hervorgehe. Die Art und Weise, wie dieß geschieht, ist, so wie die Verstandesform, kurz zu exponiren.

Die Gestalt, welche diese Vermittelung hat, ist die des ontologischen Beweises vom Daseyn Gottes, wobei vom Begriff angefangen wird. Was ist nun der Begriff Gottes? Er ist das aller Realste, er ist nur affirmativ zu fassen, ist bestimmt in sich, der Inhalt hat keine Beschränkung, er ist alle Realität, und nur als Realität ohne Schranke, damit bleibt eigentlich nur das todte Abstraktum übrig, dieß ist schon früher bemerkt. Von diesem Begriff wird die Möglichkeit, d. h. seine

widerspruchslose Identität aufgezeigt in der Form des Verstandes. Das Zweite ist, es wird gesagt, Seyn ist eine Realität, Nichtseyn ist Negation, ein Mangel, schlechthin dagegen, das Dritte ist der Schluß: Seyn ist also Realität, welche zum Begriff Gottes gehört.

Was Kant dagegen vorgebracht hat, ist eine Zernichtung des Beweises und ist das Vorurtheil der Welt geworden. Kant sagt, aus dem Begriff Gottes kann man das Seyn nicht herausklauben; denn das Seyn ist ein Anderes als der Begriff, man unterscheidet beide, sie sind einander entgegengesetzt, der Begriff kann also nicht das Seyn enthalten, dieses steht drüben. Er sagt ferner: das Seyn ist alle Realität, Gott kommt alle Realität zu, folglich ist es nicht im Begriff Gottes enthalten, nämlich so, daß das Seyn keine Inhaltsbestimmung sey, sondern die reine Form. Wenn ich mir hundert Thaler vorstelle oder sie besitze, so werden sie dadurch nicht verändert, es ist dann der eine und selbe Inhalt, ob ich sie habe oder nicht. Kant nimmt so den Inhalt für das, was den Begriff ausmacht, er sey dieß nicht, was im Begriff enthalten sey. Man kann dieß allerdings sagen, nämlich wenn man unter Begriff die Inhaltsbestimmung versteht und von dem Inhalt die Form unterscheidet, die den Gedanken enthält und anderer Seits das Seyn, aller Inhalt ist so auf der Seite des Begriffs und dem Anderen bleibt nur die Bestimmung des Seyns. Mit kurzen Worten ist dieß also folgendes. Der Begriff ist nicht das Seyn, beide sind unterschieden. Wir können von Gott nichts erkennen, nichts wissen, wir können uns zwar Begriffe von Gott machen, aber damit ist noch nicht gesagt, daß sie auch so sind.

Dieß wissen wir freilich, daß man sich Luftschlösser bauen kann, die deshalb noch nicht sind. Es ist so an etwas Populares appellirt und dadurch hat Kant eine Vernichtung im allgemeinen Urtheil hervorgebracht und den großen Haufen für sich gewonnen.

Anselmus von Canterbury, ein gründlich gelehrter Theologe, hat den Beweis so vorgetragen. Gott ist das Vollkommenste, der Inbegriff aller Realität; ist nun Gott bloß Vorstellung, subjektive Vorstellung, so ist er nicht das Vollkommenste, denn wir achten nur das für vollkommen, was nicht bloß vorgestellt ist, sondern auch Seyn hat. Dieß ist ganz richtig und eine Voraussetzung, die jeder Mensch in sich enthält, nämlich daß das nur Vorgestellte unvollkommen ist, und nur vollkommen das, was auch Realität hat. Wahrheit nur sey, was ebenso sey, als gedacht sey. Gott ist nun das Vollkommenste, also muß er auch ebenso real, seyend seyn, als er auch Begriff ist. Man hat ferner auch in seiner Vorstellung, daß die Vorstellung und der Begriff verschieden sind, ebenso auch die Vorstellung, daß das bloß Vorgestellte unvollkommen, Gott aber ferner das Vollkommenste ist. Die Verschiedenheit von Begriff und Seyn beweist Kant nicht, sie ist popularer Weise angenommen, man läßt es gelten, hat aber im gesunden Menschensinn nur von den unvollkommenen Dingen eine Vorstellung.

Der Anselmische Beweis, so wie die Form, die ihm in dem ontologischen Beweis gegeben wird, enthält, daß Gott der Inbegriff aller Realität ist, folglich enthält er auch das Seyn. Dieß ist ganz richtig. Seyn ist eine so arme Bestimmung, daß sie dem Begriff unmittelbar zukommt. Das Andere ist, daß auch Seyn und Begriff von einander unterschieden sind; Seyn und Denken, Idealität und Realität, beides ist unterschieden und entgegengesetzt, der wahrhafte Unterschied ist auch Entgegensetzung, und dieser Gegensatz soll aufgehoben werden, und die Einheit beider Bestimmungen ist so aufzuzeigen, daß sie das Resultat aus der Negation des Gegensatzes ist. In dem Begriff ist das Seyn enthalten. Diese Realität unbeschränkt giebt nur leere Worte, leere Abstraktionen. Also die Bestimmung

vom Seyn ist als affirmativ enthalten im Begriff aufzuzeigen; dieß ist denn die Einheit vom Begriff und Seyn.

Es sind aber auch unterschiedene, und so ist ihre Einheit die negative Einheit beider und um das Aufheben des Unterschiedes ist es zu thun. Der Unterschied muß zur Sprache kommen und die Einheit hergestellt, aufgezeigt werden, nach diesem Unterschied. Dieß aufzuzeigen gehört der Logik an. Daß der Begriff diese Bewegung ist, sich zum Seyn zu bestimmen, diese Dialektik, diese Bewegung sich zum Seyn, zum Gegentheil seiner selbst zu bestimmen, dieß Logische ist eine weitere Entwickelung, die dann in dem ontologischen Beweise nicht gegeben ist, und dieß ist das Mangelhafte daran.

Was die Form des Gedankens von Anselm betrifft, so ist bemerkt worden, daß der Inhalt dahin geht, daß der Begriff Gottes vorausgesetzt habe die Realität, weil Gott das Vollkommenste sey. Es kommt darauf an, daß der Begriff sich für sich objektivirt.

Gott ist so das Vollkommenste, nur in der Vorstellung gesetzt; an dem Vollkommensten gemessen ist es, daß der bloße Begriff Gottes als mangelhaft erscheint. Der Begriff der Vollkommenheit ist der Maaßstab und da ist denn Gott als bloßer Begriff, Gedanken diesem Maaßstabe unangemessen.

Die Vollkommenheit ist nur eine unbestimmte Vorstellung. Was ist denn vollkommen? Man denkt sich etwas bestimmtes dabei. Diese Bestimmung sehen wir unmittelbar an dem, was dem, auf was sie hier angewendet wird, entgegengesetzt ist, nämlich die Unvollkommenheit ist nur der Gedanke Gottes und so ist das Vollkommene die Einheit des Gedankens, des Begriffs mit der Realität, diese Einheit wird also hier vorausgesetzt. Indem Gott gesetzt ist als das Vollkommenste, so hat er hier keine weitere Bestimmung, er ist nur das Vollkommene, er ist nur als solches, und dieß ist seine Bestimmtheit. Es erhellt daraus, daß es sich eigentlich nur um diese Einheit des Be-

griffs und der Realität handelt. Diese Einheit ist die Bestimmung der Vollkommenheit und zugleich die der Gottheit selbst, dieß ist auch in der That die Bestimmung der Idee. Es gehört aber freilich noch mehr zur Bestimmung Gottes.

Bei der Anselmischen Weise des Begriffs ist die Voraussetzung in der That die Einheit des Begriffs und der Realität; dieß ist es denn, was diesem Beweis die Befriedigung nicht gewährt für die Vernunft, weil die Voraussetzung das ist, um was es sich handelt. Daß aber der Begriff sich an sich bestimme, sich objektivire, sich selbst realisire, ist eine weitere Einsicht, die erst aus der Natur des Begriffs hervorgekommen ist, die bei Anselm und auch in späteren Zeiten nicht vorhanden ist und nicht seyn konnte. Dieß ist die Einsicht, in wiefern der Begriff selbst seine Einseitigkeit aufhebt.

Wenn wir dieß mit der Ansicht unserer Zeit vergleichen, die besonders von Kant ausgegangen ist, so heißt es hier: der Mensch denkt, schaut an, will, und sein Wollen ist neben dem Denken, er denkt auch, begreift auch, ist ein sinnlich Konkretes und auch Vernünftiges. Der Begriff Gottes, die Idee, das Unendliche, Unbegrenzte ist nur ein Begriff, den wir uns machen, aber wir dürfen nicht vergessen, daß es nur ein Begriff ist, der in unserem Kopfe ist. Warum sagt man: es ist nur ein Begriff? Der Begriff ist etwas Unvollkommenes, indem das Denken nur eine Qualität, eine Thätigkeit ist neben anderem im Menschen, d. h. wir müssen das begreifen an der Realität, die wir vor uns habrn, am konkreten Menschen. Der Mensch ist freilich nicht bloß denkend, er ist auch sinnlich und kann sogar auch im Denken sinnliche Gegenstände haben. Dieß ist in der That nur das Subjektive des Begriffs, wir finden ihn seines Maaßstabes wegen unvollkommen, weil dieser der konkrete Mensch ist. Man könnte sagen, man erklärt den Begriff nur für einen Begriff und das Sinnliche für Realität, was man sieht, fühlt, empfindet sey Realität; man könnte dieß

behaupten und es machen es Viele so, die nichts als Wirklichkeit erkennen, als was sie empfinden, schmecken; allein so schlimm wird es nicht seyn, daß Menschen sind, die Wirklichkeit nur dem Sinnlichen zuschreiben, nicht dem Geistigen. Es ist die konkrete, totale Subjektivität des Menschen, die als Maaßstab vorschwebt, an dem gemessen das Begreifen nur ein Begreifen ist.

Wenn wir nun beides vergleichen, des Anselmus Gedanken und den Gedanken der modernen Zeit, so ist gemeinsam, daß sie beide Voraussetzungen machen, Anselm die Vollkommenheit, die moderne Ansicht, die des konkreten Menschen überhaupt; gegen jene Vollkommenheit und anderer Seits gegen dieß empirisch Konkrete erscheint der Begriff als etwas Einseitiges, nicht Befriedigendes. Im Gedanken Anselms hat die Bestimmung von Vollkommenheit in der That auch den Sinn, daß sie sey die Einheit des Begriffs und der Realität. Auch bei Descartes und Spinoza ist Gott das Erste, die absolute Einheit des Denkens und des Seyns, cogito, ergo sum, die absolute Substanz, ebenso auch bei Leibnitz. Was wir so auf einer Seite haben, ist eine Voraussetzung, die das Konkrete in der That ist, Einheit des Subjekts und Objekts, und an diesem gemessen erscheint der Begriff mangelhaft. Die moderne Ansicht sagt, dabei müssen wir stehen bleiben, daß der Begriff nur der Begriff ist, nicht entspricht dem Konkreten. Anselm dagegen sagt, wir müssen es aufgeben, den subjektiven Begriff als fest und selbstständig bestehen lassen zu wollen, wir müssen im Gegentheil von seiner Einseitigkeit abgehen. Beide Ansichten haben das Gemeinschaftliche, daß sie Voraussetzungen haben; das Verschiedene ist, daß die moderne Welt das Konkrete zum Grunde legt, die Anselmische Ansicht, die metaphysische, dagegen legt den absoluten Gedanken, die absolute Idee, die die Einheit des Begriffs und der Realität ist, zum Grunde. Diese alte Ansicht steht insofern höher, daß sie das Konkrete nicht als empirischen Menschen, als empirische Wirklichkeit nimmt, son-

dern als Gedanken, auch darin steht sie höher, daß sie nicht am Unvollkommenen festhält. In der modernen Ansicht ist der Widerspruch des Konkreten und des nur Begriffs nicht aufgelöst; der subjektive Begriff ist, gilt, muß als subjektiv behalten werden, ist das Wirkliche. Die ältere Seite steht so bei weitem im Vortheil, weil sie den Grundton auf die Idee legt, die moderne Ansicht steht in einer Bestimmung weiter als sie, indem sie das Konkrete als Einheit des Begriffs und der Realität setzt, wogegen die ältere Ansicht bei einem Abstraktum von Vollkommenheit stehen blieb.

C. Die Eintheilung.

Die absolute, ewige Idee ist

I. an und für sich Gott in seiner Ewigkeit, vor Erschaffung der Welt, außerhalb der Welt;

II. Erschaffung der Welt. Dieses Erschaffene, dieses Andersseyn spaltet sich an ihm selbst in diese zwei Seiten, die physische Natur und den endlichen Geist. Dieses so Geschaffene ist so ein Anderes, zunächst gesetzt außer Gott. Gott ist aber wesentlich, dieß Fremde, dieß Besondere, von ihm Getrenntgesetzte sich zu versöhnen, so wie die Idee sich dirimirt hat, abgefallen ist von sich selbst, diesen Abfall zu seiner Wahrheit zurückzubringen.

III. Das ist der Weg, der Proceß der Versöhnung, wodurch der Geist, was er von sich unterschieden in seiner Diremtion, seinem Urtheil, mit sich geeinigt hat, und so der heilige Geist ist, der Geist ist in seiner Gemeinde.

Das sind also nicht Unterschiede nach äußerlicher Weise, die wir machen, sondern das Thun, die entwickelte Lebendigkeit des absoluten Geistes selbst, das ist selbst sein ewiges Leben, das eine Entwickelung und Zurückführung dieser Entwickelung in sich selbst ist.

Die nähere Explikation dieser Idee ist nun, daß der allgemeine Geist, das Ganze was er ist, sich selbst in seine drei

Bestimmungen setzt, sich entwickelt, realisirt, und daß erst am Ende vollendet ist, was zugleich seine Voraussetzung ist. Er ist im Ersten als Ganzes, setzt sich voraus und ist ebenso nur am Ende. Der Geist ist so in den drei Formen, den drei Elementen zu betrachten, in die er sich setzt.

Diese drei angegebenen Formen sind: das ewige in und bei sich Seyn, die Form der Allgemeinheit; die Form der Erscheinung, die der Partikularisation, das Seyn für Anderes; die Form der Rückkehr aus der Erscheinung in sich selbst, die absolute Einzelnheit.

In diesen drei Formen explicirt sich die göttliche Idee. Geist ist die göttliche Geschichte, der Proceß des Sichunterscheidens, Dirimirens und dieß in sich Zurücknehmens, er ist die göttliche Geschichte und daher in jeder der drei Formen zu betrachten.

Sie sind in Rücksicht auf das subjektive Bewußtseyn auch so zu bestimmen: Die erste Form als das Element des Gedankens. Gott ist im reinen Gedanken, wie er an und für sich ist, offenbar ist, aber noch nicht zur Erscheinung gekommen ist. Gott in seinem ewigen Wesen bei sich selbst, aber offenbar. Die zweite Form ist, daß er im Element der Vorstellung ist, im Element der Partikularisation, daß das Bewußtseyn befangen ist in Beziehung auf Anderes, dieß ist die Erscheinung. Das dritte Element ist das der Subjektivität als solcher. Diese Subjektivität ist theils unmittelbar Gemüth, Gedanke, Vorstellung, Empfindung, theils aber auch Subjektivität, die der Begriff ist, denkende Vernunft, Denken des freien Geistes, der erst durch die Rückkehr frei in sich ist.

In Beziehung auf Ort, Raum sind die drei Formen so zu erklären, indem sie gleichsam an verschiedenen Orten vorgehen. So ist die erste außer der Welt, raumlos außer der Endlichkeit, Gott wie er an und für sich ist. Das Zweite ist die Welt, die göttliche Geschichte als real, Gott im vollkomme-

nen Daseyn. Das Dritte ist der innere Ort, die Gemeinde, zunächst in der Welt, aber zugleich sich zum Himmel erhebend, ihn auf Erden schon in sich habend, voll Gnade, in der Welt wirksam, präsent.

Man kann auch nach der Zeit die drei Elemente unterschieden bestimmen. Das erste Element ist so, Gott außer der Zeit, als ewige Idee, in dem Element des reinen Gedankens der Ewigkeit, die Ewigkeit der Zeit gegenüber gestellt, so explicirt sich diese an und für sich und legt sich auseinander in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. So ist die göttliche Geschichte die Erscheinung, ist als Vergangenheit, sie ist, hat Seyn, aber ein Seyn, das zum Schein herabgesetzt ist, als Erscheinung ist sie unmittelbares Daseyn, das auch zugleich negirt ist, dieß ist Vergangenheit. Die göttliche Geschichte ist so als Vergangenheit, als das eigentlich Geschichtliche. Das dritte Element ist die Gegenwart, aber nur die beschränkte Gegenwart, nicht die ewige Gegenwart, sondern die, die Vergangenheit und Zukunft von sich unterscheidet, die das Element des Gemüths ist, der unmittelbaren Subjektivität geistiges Jetztseyn. Aber die Gegenwart soll auch das dritte seyn, die Gemeinde erhebt sich auch in den Himmel, so ist es auch eine Gegenwart, die sich erhebt, wesentlich versöhnt, vollendet durch die Negation ihrer Unmittelbarkeit, eine Vollendung, die aber noch nicht ist, und die so als Zukunft zu fassen ist. Ein Jetzt der Gegenwart, das Vollendung vor sich hat, aber diese ist unterschieden von diesem Jetzt und ist als Zukunft gesetzt.

Wir haben überhaupt die Idee zu betrachten als göttliche Selbstoffenbarung und diese Offenbarung ist in den drei angegebenen Bestimmungen zu nehmen.

Nach der ersten ist Gott für den endlichen Geist rein nur als Denken: dieß ist das theoretische Bewußtseyn, worin das denkende Subjekt sich ganz ruhig verhält, noch nicht in dieß Verhältniß selbst, in den Proceß gesetzt ist, sondern in der

ganz unbewegten Stille des denkenden Geistes sich verhält, da ist Gott gedacht für ihn und dieser ist so in dem einfachen Schlusse, daß er sich durch seinen Unterschied, der aber hier nur noch in der reinen Idealität ist und nicht zur Aeußerlichkeit kommt, mit sich selbst zusammenschließt, unmittelbar bei sich selbst ist. Dieß ist das erste Verhältniß, das nur für das denkende Subjekt ist, welches von dem reinen Inhalt allein eingenommen ist. Dieß ist das Reich des Vaters.

Die zweite Bestimmung ist das Reich des Sohnes, worin Gott für die Vorstellung im Elemente des Vorstellens überhaupt ist — das Moment der Besonderung überhaupt. In diesem zweiten Standpunkt erhält jetzt das, was im ersten das Andre Gottes war, ohne aber diese Bestimmung zu haben, die Bestimmung des Andern. Hier ist Gott als der Sohn, nicht unterschieden vom Vater, aber nur in der Weise der Empfindung ausgesprochen: er erhält die Bestimmung als Anderes, und die reine Idealität des Denkens wird so nicht erhalten. Wenn nach der ersten Bestimmung Gott nun einen Sohn erzeugt, so bringt er hier die Natur hervor; hier ist das Andere die Natur, der Unterschied kommt so zu seinem Rechte: das Unterschiedene ist die Natur, die Welt überhaupt und der Geist, der sich darauf bezieht, der natürliche Geist; hier tritt das, was wir vorhin Subjekt geheißen haben, selbst als Inhalt ein: der Mensch ist hier verflochten mit dem Inhalt. Indem der Mensch sich hier auf die Natur bezieht, so ist dieß nur innerhalb der Religion: es ist somit die religiöse Betrachtung der Natur. Der Sohn tritt in die Welt, dieß ist der Beginn des Glaubens; es ist schon im Sinne des Glaubens gesagt, wenn wir vom Hereintreten des Sohnes sprechen. Das Göttliche ist für den Menschen zunächst in äußerlicher Geschichte, aber es verliert dann diesen Charakter und wird die Manifestation Gottes selbst. — Dieß macht den Uebergang zum Reiche des Geistes, welches das Bewußtseyn enthält, daß der Mensch an sich mit Gott versöhnt ist,

und daß die Versöhnung für den Menschen ist; der Proceß der Versöhnung selbst ist im Kultus enthalten.

Zu bemerken ist noch, daß wir nicht, wie früher, die Unterschiede gemacht haben von Begriff, Gestalt und Kultus, in der Abhandlung selbst werden sich die Verhältnisse in den Kultus eingreifend zeigen. Das Element, in dem wir sind, ist der Geist, der Geist ist sich manifestiren, ist schlechthin für sich, wie er gefaßt ist, ist er nie allein, sondern immer mit der Bestimmung offenbar zu seyn, für ein Anderes, für sein Anderes, d. h. für die Seite, die der endliche Geist ist, und der Kultus ist das Verhältniß des endlichen Geistes zum absoluten, deshalb haben wir die Seite des Kultus in jedem dieser Elemente vor uns.

Wir haben dabei den Unterschied zu machen, wie die Idee in den verschiedenen Elementen für den Begriff ist, und wie dieß zur Vorstellung kommt. Die Religion ist allgemein, nicht nur für den ausgebildeten, begreifenden Gedanken, für das philosophische Bewußtseyn, sondern die Wahrheit der Idee Gottes ist offenbar auch für das vorstellende Bewußtseyn und hat die nothwendige Bestimmung, für die Vorstellung allgemein seyn zu müssen.

I.

Gott in seiner ewigen Idee an und für sich.

So betrachtet im Element des Gedankens ist Gott, so zu sagen, vor oder außer Erschaffung der Welt. Insofern er so in sich ist, ist dieß die ewige Idee, die noch nicht in ihrer Realität gesetzt ist, selbst nur noch die abstrakte Idee.

Gott ist Schöpfer der Welt, es gehört zu seinem Seyn, Wesen, Schöpfer zu seyn; insofern er dieses nicht ist, wird er mangelhaft aufgefaßt. Daß er Schöpfer ist, ist auch nicht ein Aktus, der Ein Mal vorgenommen worden wäre: was in der Idee ist, ist ewiges Moment, ewiges Bestimmen derselben.

Gott in seiner ewigen Idee ist so noch im abstrakten Ele-

ment des Denkens, nicht des Begreifens. Diese reine Idee ist es, was wir schon kennen. Es ist dieß das Element des Gedankens, die Idee in ihrer ewigen Gegenwart, wie sie für den freien Gedanken ist, der dieß zur Grundbestimmung hat, ungetrübtes Licht, Identität mit sich zu seyn: ein Element, das noch nicht mit dem Andersseyn behaftet ist.

In diesem Elemente ist

1. Bestimmung nothwendig, insofern das Denken überhaupt verschieden ist vom begreifenden Denken. Die ewige Idee ist an und für sich im Gedanken, Idee in ihrer absoluten Wahrheit. Die Religion hat also Inhalt und der Inhalt ist Gegenstand, die Religion ist Religion der Menschen und der Mensch ist denkendes Bewußtseyn unter andern auch, also muß die Idee auch für das denkende Bewußtseyn seyn; aber der Mensch ist nicht nur auch so, sondern im Denken erst ist er wahrhaft, nur dem Denken ist der allgemeine Gegenstand, ist das Wesen des Gegenstands, und da in der Religion Gott der Gegenstand ist, so ist er wesentlich dem Denken der Gegenstand. Er ist Gegenstand wie der Geist Bewußtseyn ist, und für das Denken ist er, weil es Gott ist, der der Gegenstand ist.

Sinnlich, reflektirendes Bewußtseyn ist nicht das, für welches Gott als Gott seyn kann, d. h. nach seiner ewig an und für sich seyenden Wesenheit, seine Erscheinung ist etwas Anderes, diese ist für sinnliches Bewußtseyn. Wäre Gott nur in der Empfindung, so ständen die Menschen nicht höher wie die Thiere, er ist zwar auch für das Gefühl, aber nur in der Erscheinung. Er ist auch nicht für das raisonnirende Bewußtseyn, wohlverstandenes Denken, nach diesem und jenem beschränkten Inhalt, solcher Inhalt ist Gott auch nicht. Er ist also wesentlich für den Gedanken. Dieß müssen wir sagen, wenn wir vom Subjektiven, vom Menschen ausgehen. Aber eben dahin gelangen wir auch, wenn wir von Gott anfangen. Der Geist ist nur als sich offenbarend, sich unterscheidend für den Geist, für

den er ist, dieß ist die ewige Idee, der denkende Geist, Geist im Elemente seiner Freiheit. In diesem Felde ist Gott das Sich-offenbaren, weil er Geist ist, er ist aber noch nicht das Erscheinen. Es ist also wesentlich, daß Gott für den Geist ist.

Der Geist ist der denkende. In diesem reinen Denken ist kein Unterschied, der sie schiede, es ist nichts zwischen ihnen, Denken ist die reine Einheit mit sich selbst, wo alles Finstere, alles Dunkele verschwindet. Dieß Denken kann auch reine Anschauung genannt werden, als diese einfache Thätigkeit des Denkens, so daß zwischen dem Subjekt und Objekt nichts ist, beide eigentlich noch nicht vorhanden sind. Dieß Denken hat keine Beschränkung, ist diese allgemeine Thätigkeit, der Inhalt ist nur das Allgemeine selbst. Es kommt aber auch

2. zur absoluten Diremtion. Wie findet diese Unterscheidung statt? Das Denken ist als Aktus unbestimmt. Der nächste Unterschied ist, daß die zwei Seiten, die wir gesehen haben als die zweierlei Weisen des Princips, nach den Ausgangspunkten unterschieden sind. Die eine Seite, das subjektive Denken, ist die Bewegung des Denkens, insofern es ausgeht vom unmittelbaren Seyn, sich darin erhebt zu dem Allgemeinen, Unendlichen, wie dieß bei den ersten Beweisen vom Daseyn Gottes ist. Insofern es bei dem allgemeinen angekommen ist, ist das Denken unbeschränkt, sein Ende ist unendlich reines Denken, so daß aller Nebel der Endlichkeit verschwunden ist, da denkt es Gott, alle Besonderung ist verschwunden, und so fängt die Religion, das Denken Gottes an. Die zweite Seite ist die, die den anderen Ausgangspunkt hat, die von dem Allgemeinen, von dem Resultat jener ersten Seite, das auch Bewegung ist, die von dem Allgemeinen, vom Denken, vom Begriff ausgeht, und so dieß ist, sich in sich zu unterscheiden, den Unterschied so in sich zu halten, daß er die Allgemeinheit nicht trübe. Hier ist die Allgemeinheit einen Unterschied in sich habend und mit sich zusammengehend. Dieß ist der abstrakte Inhalt des Denkens,

welches abstraktes Denken, das Resultat ist, das sich erhoben hat.

Beide Seiten stellen sich so einander gegenüber. Das erste einfachere Denken ist auch Proceß, Vermittelung in sich, aber dieser Proceß fällt außer ihm, hinter ihm, erst insofern es sich erhoben hat, fängt die Religion an, es ist so in der Religion reines, bewegungsloses, abstraktes Denken, das Konkrete fällt hingegen in seinen Gegenstand, denn dieß ist das Denken, das vom Allgemeinen anfängt, sich unterscheidet und damit zusammengeht, dieß Konkrete ist der Gegenstand für das Denken, als Denken überhaupt. Dieß Denken ist so das abstrakte Denken und darum das Endliche, denn das Abstrakte ist endlich, das Konkrete ist die Wahrheit, ist der unendliche Gegenstand.

3. Gott ist der Geist; er ist in abstrakter Bestimmung so bestimmt als der allgemeine Geist, der sich besondert; dieß ist die Wahrheit, und die Religion ist die wahre, die diesen Inhalt hat.

Diese ewige Idee ist denn in der christlichen Religion ausgesprochen als das, was die heilige Dreieinigkeit heißt, das ist Gott selbst, der ewig dreieinige.

Gott ist hier nur für den denkenden Menschen, der sich still für sich zurückhält. Die Alten haben das Enthusiasmus geheißen; es ist die rein theoretische Betrachtung, die höchste Ruhe des Denkens, aber zugleich die höchste Thätigkeit, die reine Idee Gottes zu fassen und sich derselben bewußt zu werden. — Das Mysterium des Dogma's von dem, was Gott ist, wird den Menschen mitgetheilt, sie glauben daran und werden schon der höchsten Wahrheit gewürdigt, wenn sie es nur in ihre Vorstellung aufnehmen, ohne daß sie sich der Nothwendigkeit dieser Wahrheit bewußt sind, ohne daß sie dieselbe begreifen. Die Wahrheit ist die Enthüllung dessen, was der Geist an und für sich ist; der Mensch ist selbst Geist, aber zunächst hat die Wahrheit, die an ihn kommt, noch nicht die Form der Freiheit für

ihn, weil er sie nicht in dieser aufnehmen kann. Diese Wahrheit, diese Idee ist das Dogma der Dreieinigkeit genannt worden — Gott ist der Geist, die Thätigkeit des reinen Wissens, die bei sich selbst seyende Thätigkeit. Aristoteles vornehmlich hat Gott in der abstrakten Form der Thätigkeit aufgefaßt. Die reine Thätigkeit ist Wissen (in der scholastischen Zeit: actus purus), sie muß in ihre Momente gesetzt seyn: zum Wissen gehört ein Anderes, das gewußt wird, und indem das Wissen es weiß, so ist es ihm angeeignet. Hierin liegt, daß Gott, das ewig an und für sich Seyende, sich ewig erzeugt als seinen Sohn, sich von sich unterscheidet — das absolute Urtheil. Was aber so sich von sich unterscheidet, hat nicht die Gestalt eines Andersseyns, sondern das Unterschiedne ist untermittelbar nur das, von dem es geschieden worden. Gott ist Geist, keine Dunkelheit, keine Färbung oder Mischung tritt in dieß reine Licht. Das Verhältniß von Vater und Sohn ist aus dem organischen Leben genommen und ist vorstellungsweise gebraucht: dieß natürliche Verhältniß ist nur bildlich und daher nie ganz dem entsprechend, was ausgedrückt werden soll. Wir sagen, Gott erzeugt ewig seinen Sohn, Gott unterscheidet sich von sich, so fangen wir von Gott zu sprechen an, er thut dieß und ist in dem gesetzten Andern schlechthin bei sich selbst (die Form der Liebe): aber wir müssen wohl wissen, daß Gott dieß ganze Thun selbst ist. Gott ist der Anfang, er thut dieß, aber er ist eben so auch nur das Ende, die Totalität: so als Totalität ist Gott der Geist. Gott als bloß der Vater ist noch nicht das Wahre (so ohne den Sohn ist er in der jüdischen Religion gewußt), er ist vielmehr Anfang und Ende; er ist seine Voraussetzung, macht sich selbst zur Voraussetzung (dieß ist nur eine andere Form des Unterschiedes), er ist der ewige Proceß. — Es hat etwa die Form eines Gegebenen, daß dieß die Wahrheit und die absolute Wahrheit ist; daß es aber als das an und für sich Wahre gewußt wird, das ist das Thun der Philosophie und

der ganze Inhalt derselben. In ihr zeigt sichs, daß aller Inhalt der Natur, des Geistes sich dialektisch in seinen Mittelpunkt als seine absolute Wahrheit drängt. Hier ist es nicht mehr darum zu thun, zu beweisen, daß das Dogma, dieß stille Mysterium, die ewige Wahrheit ist: dieß geschieht, wie gesagt, in der ganzen Philosophie. Gegen diese Wahrheit bringt der Verstand seine Kategorien der Endlichkeit vor, von der Drei als Zahl ist hier gar nicht die Rede: es ist die gedanken- und begrifflosesste Weise, diese Form hier hereinzubringen. Hauptsächlich stellt der Verstand die Identität dagegen; Gott ist das Eine, das Wesen der Wesen, sagt er: dieß ist nur eine unwahre Abstraktion, ein Verstandesgebilde ohne Wahrheit, die leere Identität als absolutes Moment. Gott ist Geist, das sich gegenständlich Machende, und sich selbst darin wissend, das ist die konkrete Identität, aber die unterschiedslose Identität ist das falsche Gebilde des Verstandes und der modernen Theologie; die Identität allein ist eine falsche, einseitige Bestimmung. Der Verstand glaubt aber Alles gethan zu haben, wenn er einen Widerspruch auffindet; er glaubt Alles gewonnen zu haben, da die Identität die Grundlage seyn soll. Aber wenn es ein Widerspruch wäre, so ist der Geist dieß, ihn ewig aufzuheben. Hier aber im ersten Elemente ist noch nicht Entgegensetzung und Widerspruch, sondern erst im zweiten.

Der Geist ist dieser Proceß, ist Bewegung, Leben, dieß ist, sich zu unterscheiden, bestimmen, und die erste Unterscheidung ist, daß er ist als diese allgemeine Idee selbst. Dieß Allgemeine enthält die ganze Idee, aber enthält sie auch nur, ist nur Idee an sich.

In diesem Urtheil ist das Andere, das dem Allgemeinen Gegenüberstehende, das Besondere, Gott als das von ihm Unterschiedene, aber so, daß dieses Unterschiedene seine ganze Idee ist an und für sich, so, daß diese zwei Bestimmungen auch für einander dasselbe, diese Identität, das Eine sind, daß dieser

Unterschied nicht nur an sich aufgehoben ist, daß nicht nur wir dieß wissen, sondern daß es gesetzt ist, daß sie dasselbe sind, daß insofern diese Unterschiede sich aufheben, als dieses Unterscheiden ebenso ist, den Unterschied als keinen zu setzen und so das Eine in dem Anderen bei sich selbst ist.

Dieß, daß es so ist, ist der Geist selbst, oder, nach Weise der Empfindung ausgedrückt, die ewige Liebe. Der heilige Geist ist die ewige Liebe. Wenn man sagt: Gott ist die Liebe, so ist es sehr groß, wahrhaft gesagt, aber es wäre sinnlos, dieß nur so einfach, als einfache Bestimmung aufzufassen, ohne es zu analysiren, was die Liebe ist.

Denn die Liebe ist ein Unterscheiden Zweier, die doch für einander schlechthin nicht unterschieden sind. Das Bewußtseyn, Gefühl dieser Identität ist die Liebe, dieses außer mir zu seyn: ich habe mein Selbstbewußtseyn nicht in mir, sondern im Anderen, aber dieses Andere, in dem ich nur befriedigt bin, meinen Frieden mit mir habe — und ich bin nur, indem ich Frieden mit mir habe; habe ich diesen nicht, so bin ich der Widerspruch, der auseinander geht — dieses Andere, indem es ebenso außer sich ist, hat sein Selbstbewußtseyn nur in mir, und Beide sind nur dieses Bewußtseyn ihres Außersichseyns und ihrer Identität dieß Anschauen, dieß Fühlen, dieß Wissen der Einheit — das ist die Liebe.

Gott ist die Liebe, d. i. dieß Unterscheiden und die Nichtigkeit dieses Unterschieds, ein Spiel dieses Unterscheidens, mit dem es kein Ernst ist, der Unterschied ebenso als aufgehoben gesetzt, d. i. die einfache, ewige Idee.

Wir betrachten die einfache Idee Gottes, so wie sie ist im einfachen Element des Denkens, die Idee in ihrer Allgemeinheit, es ist dieß die wesentliche Bestimmung der Idee, wodurch sie Wahrheit hat.

1. Wenn von Gott ausgesagt wird, was er ist, so werden zunächst die Eigenschaften angegeben: das ist Gott, er wird

durch Prädikate bestimmt: dieß ist die Weise der Vorstellung, des Verstandes. Prädikate sind Bestimmtheiten, Besonderungen: Güte, Allmacht rc.

Indem die Morgenländer das Gefühl haben, daß dieß nicht die wahrhafte Weise sey, die Natur Gottes auszusprechen, so sagen sie: er sey πολυώνυμος, lasse sich nicht erschöpfen durch Prädikate: denn Namen sind in diesem Sinn dasselbe als Prädikate.

Das eigentlich Mangelhafte dieser Weise, durch Prädikate zu bestimmen, besteht darin, wodurch eben diese unendliche Menge von Prädikaten kommt, daß diese Prädikate nur besondere Bestimmungen sind und viele solche besondere Bestimmungen, deren Träger das Subjekt ist. Indem es besondere Bestimmungen sind und man diese Besonderheiten nach ihrer Bestimmtheit betrachtet, man sie denkt, kommen sie in Entgegensetzung, Widerspruch und diese Widersprüche sind dann nicht aufgelöst.

Dieß erscheint auch so, daß diese Prädikate ausdrücken sollen Beziehung Gottes auf die Welt, die Welt ist ein Anderes als Gott. Als Besonderheiten sind sie seiner Natur nicht angemessen: darin liegt die andere Weise, sie zu betrachten als Beziehungen Gottes auf die Welt, Allgegenwart, Allweisheit Gottes in der Welt.

Sie enthalten nicht die wahrhafte Beziehung Gottes auf sich selbst, sondern auf Anderes, die Welt, so sind sie beschränkt, dadurch kommen sie in Widerspruch. Wir haben das Bewußtseyn, daß Gott so nicht lebendig dargestellt ist, wenn so viele Besonderheiten nacheinander aufgezählt werden. Die Auflösung des Widerspruchs ist in der Idee enthalten, das sich Bestimmen Gottes zum Unterschiedenen seiner von sich selbst, aber das ewige Aufheben des Unterschiedes.

Der belassene Unterschied wäre Widerspruch: wenn der Unterschied fest bliebe, so entstände die Endlichkeit — Beide sind selbstständig gegen einander und auch in Beziehung. Die Idee

ist nicht, den Unterschied zu belassen, sondern ihn ebenso aufzulösen: Gott setzt sich in diesen Unterschied und hebt ihn ebenso auch auf.

Wenn wir nun von Gott Prädikate angeben, so, daß sie besondere sind, so sind wir zunächst bemüht, diesen Widerspruch aufzulösen. Das ist ein äußerliches Thun, unsere Reflexion und damit, daß es äußerlich ist, in uns fällt, nicht Inhalt der göttlichen Idee ist, so ist darin enthalten, daß die Widersprüche nicht aufgelöst werden können. Die Idee ist selbst dieß, den Widerspruch aufzuheben, das ist ihr eigener Inhalt, Bestimmung, diesen Unterschied zu setzen und absolut aufzuheben, und das ist die Lebendigkeit der Idee selbst.

2. In den metaphysischen Beweisen vom Daseyn Gottes sehen wir den Gang, vom Begriff zum Seyn zu kommen, daß der Begriff nicht nur Begriff ist, auch ist, Realität hat. Auf dem Standpunkt, den wir jetzt haben, entsteht das Interesse, vom Begriff zum Seyn überzugehen.

Der göttliche Begriff ist der reine Begriff, der Begriff ohne alle Beschränkung; die Idee enthält, daß der Begriff sich bestimmt, damit als das Unterschiedene seiner sich setzt: das ist Moment der göttlichen Idee selbst, und weil der denkende, reflektirende Geist diesen Inhalt vor sich hat, so liegt darin das Bedürfniß dieses Uebergangs, dieser Fortbewegung.

Das Logische des Uebergangs ist in jenen sogenannten Beweisen enthalten: es soll am Begriff selbst, vom Begriff aus und zwar durch den Begriff zur Objektivität, zum Seyn übergegangen werden im Element des Denkens. Dieß, was als subjektives Bedürfniß erscheint, ist Inhalt, ist das eine Moment der göttlichen Idee selbst.

Wenn wir sagen: Gott hat eine Welt erschaffen, so ist das auch ein Uebergang vom Begriff zur Objektivität, allein die Welt ist da bestimmt als das wesentlich Andere Gottes, die Negation von Gott außer, ohne Gott, gottlos seyend. Insofern

die Welt als dieß Andere bestimmt ist, haben wir nicht vor uns den Unterschied als am Begriff selbst, im Begriff gehalten, d. h. das Seyn, die Objektivität soll am Begriff aufgezeigt werden, als Thätigkeit, Folge, Bestimmen des Begriffs selbst.

Es ist damit also aufgezeigt, daß dieß derselbe Inhalt an sich ist, der Bedürfniß ist in der Form jenes Beweises vom Daseyn Gottes. In der absoluten Idee, im Element des Denkens ist Gott dieß schlechthin konkrete Allgemeine, d. i. sich als Anderes zu setzen, so aber, daß dieß Andere unmittelbar sogleich bestimmt ist als Gott selbst, daß der Unterschied nur ideell, unmittelbar aufgehoben ist, nicht die Gestalt der Aeußerlichkeit gewinne, und das heißt eben, daß das Unterschiedene an und im Begriff aufgezeigt werden soll.

Es ist das Logische, in welchem es sich zeigt, daß aller bestimmte Begriff dieß ist, sich selbst aufzuheben, als der Widerspruch seiner zu seyn, damit das Unterschiedene seiner zu werden, und sich als solches zu setzen, und so ist der Begriff selbst noch mit dieser Einseitigkeit, Endlichkeit behaftet, daß er ein Subjektives ist, die Bestimmungen des Begriffs, die Unterschiede nur als ideell, nicht in der That als Unterschiede gesetzt sind. Das ist der Begriff, der sich objektivirt.

Wenn wir sagen: Gott, so haben wir nur sein Abstraktum gesagt, oder Gott der Vater, das Allgemeine, so haben wir ihn nur nach der Endlichkeit gesagt. Seine Unendlichkeit ist eben dieß, daß er diese Form der abstrakten Allgemeinheit, der Unmittelbarkeit aufhebt, wodurch der Unterschied gesetzt ist, aber er ist ebenso, diesen Unterschied aufzuheben. Damit ist er erst wahrhafte Wirklichkeit, Wahrheit, Unendlichkeit.

Diese Idee ist die spekulative Idee, d. h. das Vernünftige, insofern es gedacht wird, das Denken des Vernünftigen. Das nicht spekulative, das verständige Denken ist, in welchem stehen geblieben wird beim Unterschied als Unterschied, so Endliches und Unendliches. Es wird den Beiden Absolutheit zugeschrie-

ben, doch auch Beziehung aufeinander, insofern Einheit, damit Widerspruch.

3. Diese spekulative Idee ist dem Sinnlichen entgegengesetzt, auch dem Verstande: sie ist daher ein Geheimniß für die sinnliche Betrachtungsweise und auch für den Verstand. Für Beide ist sie ein μυςήριον, d. h. in Absicht auf das, was das Vernünftige darin ist. Ein Geheimniß im gewöhnlichen Sinn, ist die Natur Gottes nicht, in der christlichen Religion am wenigsten, da hat sich Gott zu erkennen gegeben, gezeigt, was er ist, da ist er offenbar; aber ein Geheimniß ist es für das sinnliche Wahrnehmen, Vorstellen, für die sinnliche Betrachtungsweise und für den Verstand.

Das Sinnliche überhaupt hat zu seiner Grundbestimmung die Aeußerlichkeit, das Außereinander: im Raum sind sie neben, in der Zeit nach einander: Raum und Zeit ist die Aeußerlichkeit, in der sie sind. Die sinnliche Betrachtungsweise ist gewohnt, so Verschiedenes vor sich zu haben, das außereinander ist. Da liegt zu Grunde, daß die Unterschiede so für sich, außereinander bleiben.

Für sie ist so das, was in der Idee ist, ein Geheimniß: denn da ist eine ganz andere Weise, Verhältniß, Kategorie, als die Sinnlichkeit hat. Die Idee ist dieß Unterscheiden, das eben so kein Unterschied ist, das nicht beharrt bei diesem Unterschied. Gott schaut in dem Unterschiedenen sich an, ist in seinem Anderen nur mit sich selbst verbunden, ist darin nur bei sich selbst, nur mit sich zusammengeschlossen, er schaut sich in seinem Anderen an.

Das ist dem Sinnlichen ganz zuwider: im Sinnlichen ist Eines hier und das Andere da, Jedes gilt als ein Selbstständiges, es gilt dafür, nicht so zu seyn, daß es ist, indem es sich selbst in einem Anderen hat. Im Sinnlichen können nicht zwei Dinge an Einem und demselben Ort seyn, sie schließen sich aus.

In der Idee sind die Unterschiede gesetzt nicht sich ausschlie-

ßend, sondern so, daß sie nur sind in diesem sich Zusammenschließen des Einen mit dem Andern. Das ist das wahrhaft Uebersinnliche, nicht das gewöhnliche Uebersinnliche, das droben seyn soll: denn das ist ebenso ein Sinnliches, d. h. außereinander und gleichgültig. Sofern Gott als Geist bestimmt ist, so ist die Aeußerlichkeit aufgehoben; darum ist das ein Mysterium für die Sinne.

Ebenso ist diese Idee über dem Verstand, ein Geheimniß für ihn, denn der Verstand ist dieß Festhalten, Perenniren bei den Denkbestimmungen als schlechthin außereinander, verschieden, selbstständig gegeneinander bleibender, feststehender. Das Positive ist nicht, was das Negative, Ursache — Wirkung.

Aber ebenso wahr ist es auch für den Begriff, daß diese Unterschiede sich aufheben. Weil sie Unterschiedene sind, bleiben sie endlich und der Verstand ist, beim Endlichen zu beharren und beim Unendlichen selbst hat er auf der einen Seite das Unendliche und auf der anderen das Endliche.

Das Wahre ist, daß das Endliche und das Unendliche, das dem Endlichen gegenübersteht, keine Wahrheit habe, sondern selbst nur Vorübergehende sind. Insofern ist dieß ein Geheimniß für die sinnliche Vorstellung und für den Verstand, und sie sträuben sich gegen das Vernünftige der Idee. Die Gegner der Dreieinigkeitslehre sind nur die sinnlichen und die Verstandes-Menschen.

Der Verstand kann ebenso wenig irgend etwas Anderes, die Wahrheit von irgend Etwas fassen. Das thierisch-Lebendige existirt auch als Idee, als Einheit des Begriffs, der Seele und der Leiblichkeit. Für den Verstand ist Jedes für sich: allerdings sind sie unterschieden, aber ebenso dieß, den Unterschied aufzuheben; die Lebendigkeit ist nur dieser perennirende Proceß. Das Lebendige ist, hat Triebe, Bedürfniß, damit hat es den Unterschied in ihm selbst, daß er in ihm entsteht. So ist es ein Widerspruch und der Verstand faßt solche Unterschiede so

auf, der Widerspruch löse sich nicht auf: wenn sie in Beziehung gebracht werden, so sey eben nur der Widerspruch, der nicht zu lösen sey.

Das ist so, er kann nicht aufhören, wenn die Unterschiedenen festgehalten werden als perennirend Unterschiedene, eben weil bei diesen Unterschieden beharrt wird. Das Lebendige hat Bedürfnisse und ist so Widerspruch, aber die Befriedigung ist Aufheben des Widerspruchs.

Im Trieb, Bedürfniß bin ich in mir selbst von mir unterschieden. Aber das Leben ist dieß, den Widerspruch, das Bedürfniß zu befriedigen, zum Frieden zu bringen, aber so, daß der Widerspruch auch wieder entsteht: es ist die Abwechslung des Unterscheidens, des Widerspruchs und des Aufhebens des Widerspruchs.

Beides ist der Zeit nach verschieden, das Nacheinander ist da vorhanden, es ist deshalb endlich. Aber für sich Trieb und Befriedigung betrachtend faßt der Verstand auch dieß nicht, daß im Affirmativen, im Selbstgefühl selbst zugleich die Negation des Selbstgefühls, die Schranke, der Mangel ist, ich aber als Selbstgefühl greife zugleich über diesen Mangel über.

Das ist die bestimmte Vorstellung von *μυςήριον*. Mysterium heißt man auch das Unbegreifliche; was unbegreiflich heißt, ist eben der Begriff selbst, das Spekulative, daß das Vernünftige gedacht wird: durchs Denken ist es eben, daß der Unterschied bestimmt auseinandertritt.

Das Denken des Triebs ist nur die Analyse dessen, was der Trieb ist: die Affirmation und darin die Negation, das Selbstgefühl, die Befriedigung und der Trieb. Ihn denken heißt das Unterschiedene erkennen, was darin ist. Ist nun der Verstand dazu gekommen, so sagt er: dieß ist ein Widerspruch, und er bleibt dabei, bleibt bei ihm stehen gegen die Erfahrung, daß das Leben selbst es ist, den Widerspruch aufzuheben.

Wenn nun der Trieb analysirt wird, erscheint der Wider-

spruch und da kann man sagen: der Trieb ist etwas Unbegreifliches. Die Natur Gottes ist so das Unbegreifliche. Dieß Unbegreifliche ist eben nichts Anderes, als der Begriff selbst, der dieß in sich enthält, zu unterscheiden, und der Verstand bleibt bei diesem Unterschied stehen.

So sagt er: das ist nicht zu fassen; denn das Princip des Verstandes ist die abstrakte Identität mit sich, nicht die konkrete, daß diese Unterschiede in Einem sind. Nach der abstrakten Identität sind das Eine und das Andere selbstständig für sich und ebenso beziehen sie sich aufeinander: also ist der Widerspruch da.

Das heißt nun das Unbegreifliche. Das Auflösen des Widerspruchs ist der Begriff; zur Auflösung des Widerspruchs kommt der Verstand nicht, weil er von seiner Voraussetzung ausgeht: sie sind und bleiben schlechthin selbstständig gegeneinander.

Dazu, daß man sagt, die göttliche Idee sey unbegreiflich, trägt bei, daß, indem die Religion, die Wahrheit für alle Menschen ist, der Inhalt der Idee erscheint in sinnlicher Form, oder in Form des Verständigen. In sinnlicher Form — so haben wir die Ausdrücke Vater und Sohn, ein Verhältniß, das im Lebendigen Statt findet, eine Bezeichnung, die vom Sinnlichlebendigen hergenommen ist.

Es ist in der Religion die Wahrheit dem Inhalt nach geoffenbart, aber ein Anderes ist, daß er in Form des Begriffs, des Denkens, der Begriff in spekulativer Form ist. Wie glücklich daher jene dem Glauben gegebenen, naiven Formen seyen, wie: Erzeugen, Sohn u. s. f., wenn sich der Verstand daran macht und seine Kategorien hineinbringt, so werden sie sogleich verkehrt und wenn er Lust hat, braucht er gar nicht aufzuhören, Widersprüche darin aufzuzeigen. Dazu hat er die Macht und das Recht durch die Unterscheidung und die Reflexion derselben in sich. Aber Gott, der Geist, ist es eben selbst auch, der diese Widersprüche aufhebt. Er hat nicht erst auf diesen Verstand

gewartet, diese Bestimmungen, welche den Widerspruch enthalten, wegzubringen. Der Geist ist eben dieß, sie wegzubringen. Aber ebenso dieß, diese Bestimmungen zu setzen, in sich zu unterscheiden, diese Diremtion.

Eine weitere Form der Verständigkeit ist, daß, wenn wir sagen: Gott in seiner ewigen Allgemeinheit ist dieß, sich zu unterscheiden, zu bestimmen, ein Anderes seiner zu setzen und den Unterschied ebenso aufzuheben, darin bei sich zu seyn und nur durch dieß Hervorgebrachtseyn ist der Geist — da kommt der Verstand hinzu, bringt seine Kategorien der Endlichkeit dazu, zählt eins, zwei, drei, mischt die unglückliche Form der Zahl hinein. Von der Zahl ist aber hier nicht die Rede; das Zählen ist das Gedankenloseste; bringt man also diese Form hinein, so bringt man die Begrifflosigkeit hinein.

Man kann mit der Vernunft alle Verstandesverhältnisse gebrauchen; aber sie vernichtet sie auch; so auch hier; aber das ist hart für den Verstand; denn er meint, damit, daß man sie gebraucht, ein Recht gewonnen zu haben; aber man mißbraucht sie, wenn man sie so, wie hier, gebraucht, indem man sagt: drei ist eins. Widersprüche sind daher leicht in solchen Ideen aufzuzeigen, Unterschiede, die bis zum Entgegengesetzten gehen und der kahle Verstand weiß sich groß damit, dergleichen zu häusen. Alles Konkrete, alles Lebendige ist, wie gezeigt, dieser Widerspruch in sich; nur der todte Verstand ist identisch in sich. Aber in der Idee ist der Widerspruch auch aufgelöst und die Auflösung erst ist die geistige Einheit selbst.

Die Momente der Idee zu zählen, drei Eins, scheint etwas ganz Unbefangenes, Natürliches, sich von selbst Verstehendes zu seyn. Allein ist nach der Weise der Zahl, die hier eingemischt wird, jede Bestimmung als Eins fixirt und drei Eins als nur Ein Eins zu fassen, so scheint das die härteste, wie man sagt etwa, unvernünftigste Forderung zu seyn. Allein dem Verstande schwebt nur jene absolute Selbstständigkeit des Eins vor, die absolute

Trennung und Zersplitterung. Die logische Betrachtung zeigt hingegen das Eins als in sich dialektisch und nicht wahrhaft selbstständig zu seyn. Man brauchte sich nur an die Materie zu erinnern, die das wirkliche Eins ist, das Widerstand leistet — aber schwer ist, d. h. das Streben zeigt, nicht als Eins zu seyn, sondern ebenso sein Fürsichseyn aufzuheben, es als ein Nichtiges so selbst bekennt; freilich weil sie nur Materie, diese äußerste Aeußerlichkeit bleibt, bleibt es ebenso nur beim Sollen; die Materie ist noch die schlechteste, äußerste, ungeistigste Weise des Daseyns; aber die Schwere, dieß Aufheben des Eins, macht die Grundbestimmung der Materie aus.

Eins ist zunächst ganz abstrakt: diese Eins werden noch vertiefter auf geistige Weise ausgesprochen, indem sie als Personen bestimmt werden. Die Persönlichkeit ist dieß, was sich auf die Freiheit gründet, die erste, tiefste, innerste Freiheit, aber auch die abstrakteste Weise, wie die Freiheit sich im Subjekt kund thut, daß es weiß: ich bin Person, ich bin für mich, das ist das schlechthin Spröde.

Indem also diese Unterschiede so bestimmt sind, Jedes als Eins oder gar als Person, durch diese Bestimmung der Person scheint noch unüberwindlicher gemacht zu seyn, was die Idee fordert, diese Unterschiede zu betrachten als solche, die nicht unterschieden, sondern schlechthin Eins sind, das Aufheben dieses Unterschieds.

Zwei können nicht Eins seyn, jede Person ist ein Starres, Sprödes, Selbstständiges, Fürsichseyn. Die Kategorie des Eins zeigt die Logik, daß sie eine schlechte Kategorie ist — ganz abstraktes Eins. Was aber die Persönlichkeit betrifft, so scheint damit der Widerspruch so weit getrieben, daß er keiner Auflösung fähig ist; aber sie ist doch darin, daß es nur Einer ist, diese dreifache Persönlichkeit, diese somit nur als verschwindendes Moment gesetzte Persönlichkeit spricht aus, daß der Gegensatz absolut zu nehmen sey und gerade auf dieser Spitze hebt er sich

selbst auf. Es ist der Charakter der Person, des Subjekts vielmehr, seine Isolirung, Abgesondertheit aufzuheben.

Die Sittlichkeit, Liebe ist, seine Besonderheit, besondere Persönlichkeit aufzugeben, zur Allgemeinheit zu erweitern, ebenso Familie, Freundschaft, da ist diese Identität Eines mit dem Anderen vorhanden. Indem ich recht handle gegen den Anderen, betrachte ich ihn als identisch mit mir. In der Freundschaft, Liebe gebe ich meine abstrakte Persönlichkeit auf und gewinne sie dadurch, die konkrete.

Das Wahre der Persönlichkeit ist also eben dieß, sie durch dieß Versenken, Versenktseyn in das Andere zu gewinnen. Solche Formen des Verstandes zeigen sich unmittelbar in der Erfahrung als solche, die sich selbst aufheben.

In der Liebe, in der Freundschaft ist es die Person, die sich erhält und durch ihre Liebe ihre Subjektivität hat; die ihre Persönlichkeit ist. Wenn man hier in der Religion die Persönlichkeit abstrakt festhält, so hat man drei Götter und da ist die Subjektivität ebenso verloren, die unendliche Form, die unendliche Macht ist dann nur das Moment der Göttlichkeit, oder die Persönlichkeit als unaufgelöst, so hat man das Böse, denn die Persönlichkeit, die sich nicht in der göttlichen Idee aufgiebt, ist das Böse. In der göttlichen Einheit ist die Persönlichkeit als aufgelöst gesetzt, nur in der Erscheinung ist die Negativität der Persönlichkeit unterschieden von dem, wodurch sie aufgehoben wird.

Die Dreieinigkeit ist in das Verhältniß vom Vater, Sohn und Geist gebracht worden, es ist dieß ein kindliches Verhältniß, eine kindliche Form. Der Verstand hat keine solche Kategorie, kein solches Verhältniß, das hiermit in Rücksicht auf das Passende zu vergleichen wäre, es muß aber dabei gewußt werden, daß es nur bildlich ist, der Geist tritt nicht deutlich in dieß Verhältniß ein. Liebe wäre noch passender, denn der Geist ist allerdings das Wahrhafte.

Der abstrakte Gott, der Vater, ist das Allgemeine, die

ewige, umfangende, totale Besonderheit. Wir sind auf der Stufe des Geistes, das Allgemeine schließt hier alles in sich, das Andere, der Sohn, ist die unendliche Besonderheit, die Erscheinung, das Dritte, der Geist ist die Einzelnheit als solche, aber alle Drei sind der Geist. Im Dritten sagen wir, ist Gott der Geist, aber dieser ist auch voraussetzend, das Dritte ist auch das Erste. Dieß ist wesentlich festzuhalten. Nämlich indem wir sagen: Gott an sich nach seinem Begriff ist die unmittelbare, sich dirimirende und in sich zurückkehrende Macht, so ist er dieß nur als die sich unmittelbar auf sich selbst beziehende Negativität, d. i. die absolute Reflexion in sich, was schon die Bestimmung des Geistes ist. Indem wir daher von Gott als in seiner ersten Bestimmung sprechen wollen, nach seinem Begriff und von da die anderen Bestimmungen kommen wollen, so sprechen wir hier schon von der dritten; das Letzte ist das Erste. Indem wir, um dieß, wenn man abstrakt anfängt, zu vermeiden, oder indem die Unvollkommenheit des Begriffs veranlaßt, von dem Ersten nur nach seiner Bestimmung zu sprechen, so ist es das Allgemeine und jene Thätigkeit, Erzeugen, Schaffen, ist schon ein vom abstrakt-Allgemeinen verschiedenes Princip, das als zweites Princip so erscheint und erscheinen kann, als das Manifestirende, sich Aeußernde (Logos, Sophia), wie das erste als Abgrund. Es erläutert sich dieß durch die Natur des Begriffs. Bei jedem Zweck und bei jeder Lebendigkeit kommt es vor. Das Leben erhält sich, erhalten heißt in den Unterschied gehen, in den Kampf mit der Besonderheit, sich unterschieden finden gegen eine unorganische Natur. Das Leben ist so nur Resultat, indem es sich erzeugt hat, ist Produkt, das zweitens wieder producirt, dieß Producirte ist das Lebendige selbst, d. h. es ist die Voraussetzung seiner, es geht durch seinen Proceß hindurch und aus diesem kommt nichts Neues hervor, das Hervorgebrachte ist schon von Anfang. Ebenso ist es in der Liebe und Gegenliebe, insofern die Liebe ist, so ist der Anfang und alle Handlung

nur Bestätigung ihrer, wodurch sie zugleich hervorgebracht und unterhalten wird, aber das Hervorgebrachte ist schon, es ist eine Bestätigung, wobei nichts herauskommt, als was schon ist. Ebenso setzt sich auch der Geist voraus, ist das Anfangende.

Der Unterschied, durch den das göttliche Leben hindurchgeht, ist nicht ein äußerlicher, sondern muß nur als innerlich bestimmt werden, so daß das Erste, der Vater, wie das Letzte zu fassen ist. Der Proceß ist so nichts als ein Spiel der Selbsterhaltung, der Vergewisserung seiner selbst.

Diese Bestimmung ist in der Rücksicht wichtig, weil sie das Kriterium ausmacht, viele Vorstellungen Gottes zu beurtheilen und das Mangelhafte darin zu beurtheilen und zu erkennen, und es kommt besonders davon her, daß oft diese Bestimmung übersehen oder verkannt wird.

Wir betrachten die Idee in ihrer Allgemeinheit, wie sie im reinen Denken, durch das reine Denken bestimmt ist. Diese Idee ist alle Wahrheit und die Eine Wahrheit, eben damit muß alles Besondere, was als Wahrhaftes aufgefaßt wird, nach der Form dieser Idee aufgefaßt werden.

Die Natur und der endliche Geist ist Produkt Gottes, es ist also Vernünftigkeit in ihnen: daß es von Gott gemacht ist, enthält, daß es in sich Wahrheit, die göttliche Wahrheit überhaupt, d. i. die Bestimmung dieser Idee überhaupt hat.

Die Form dieser Idee ist nur in Gott als Geist; ist die göttliche Idee in Formen der Endlichkeit, so ist sie nicht gesetzt, wie sie an und für sich ist, — nur im Geist ist sie so gesetzt — sie existirt da auf endliche Weise, aber die Welt ist ein von Gott Hervorgebrachtes, also macht die göttliche Idee immer die Grundlage aus dessen, was sie überhaupt ist. Die Wahrheit von Etwas erkennen, heißt: es nach der Form dieser Idee überhaupt erkennen, bestimmen.

In früheren Religionen haben wir Anklänge an diese Dreieinigkeit als die wahrhafte Bestimmung, wir sehen, daß die Bestimmung

der Dreiheit die wahrhafte ist, besonders in der indischen Religion. Es ist zwar zum Bewußtseyn gekommen diese Dreiheit, daß das Eine nicht als Eines bleiben kann, nicht ist, wie es Wahrhaftes seyn soll, daß das Eine nicht das Wahrhafte ist, sondern als diese Bewegung, dieß Unterscheiden überhaupt und die Beziehung aufeinander. Trimurti ist die wildeste Weise dieser Bestimmung.

Das Dritte ist aber da nicht der Geist, nicht wahrhafte Versöhnung, sondern Entstehen und Vergehen, die Veränderung, — eine Kategorie, die Einheit dieser Unterschiede ist, aber eine sehr untergeordnete Vereinigung.

Nicht in der unmittelbaren Erscheinung, sondern erst, indem der Geist eingekehrt ist in die Gemeinde, der Geist, der unmittelbarer, glaubender Geist ist, sich zum Denken erhebt — ist die Idee vollkommen. Es hat Interesse, die Gährungen dieser Idee zu betrachten und in den wunderbaren Erscheinungen, die vorkommen, ihren Grund erkennen zu lernen. Die Bestimmung Gottes als des Dreieinigen ist der Philosophie nach gerade ganz ausgegangen, in der Theologie ist es kein Ernst mehr damit. Man hat vielmehr dort und hier die christliche Religion deshalb verkleinern wollen, daß diese ihre Bestimmung schon älter sey und sie dieselbe da oder dorther genommen habe. Allein zunächst dieß Geschichtliche entschiede ohnehin gar nichts über die innere Wahrheit. Man muß aber auch einsehen, daß jene älteren, Völker und Einzelne, selbst nicht gewußt haben, was sie daran haben, nicht erkannt haben, daß sie das absolute Bewußtseyn der Wahrheit enthalte; sie haben sie nur so unter anderen Bestimmungen und als Anderes. Aber ein Hauptgesichtspunkt ist, ob eine solche Bestimmung die erste, absolute Bestimmung ist, die allen anderen zu Grunde liegt, oder ob sie nur so unter anderen auch eine Form ist, die vorkommt, wie auch Brahma der Eine ist, aber nicht einmal Gegenstand des Kultus. In der Religion der Schönheit und äußeren Zweckmäßigkeit kann

diese Form freilich am wenigsten erscheinen; das beschränkende, in sich zurückkehrende Maaß ist in dieser Vielheit und Partikularisation nicht anzutreffen. Aber sie ist nicht ohne Spuren jener Einheit. Aristoteles, indem er von den pythagoräischen Zahlen, der Trias, spricht, sagt: wir glauben die Götter erst ganz angerufen zu haben, wenn wir sie dreimal angerufen haben. Bei den Pythagoräern und Plato findet sich die abstrakte Grundlage der Idee, aber die Bestimmungen sind ganz in dieser Abstraktion geblieben, theils in der Abstraktion von Eins, Zwei, Drei; bei Plato etwas konkreter: die Natur des Einen und des Anderen, das in sich Verschiedene, *θάτερον*, und das Dritte, das die Einheit von Beiden ist.

Es ist hier nicht in der Weise der Phantasie der Indier, sondern in der bloßen Abstraktion. Das sind Gedankenbestimmungen, besser als Zahlen, als die Kategorie der Zahl, aber noch ganz abstrakte Gedankenbestimmungen.

Am Verwunderungswürdigsten ist dieß bei Philo, der sich in pythagoräische und platonische Philosophie einstudirt hat, den alexandrinischen Juden und in Syrien. Besonders waren es Häretiker, vornehmlich die Gnostiker, in denen dieses Bewußtseyn der Wahrheit aufgegangen ist — die Idee des Dreieinigen — die aber diesen Inhalt zu trüben, phantastischen Vorstellungen gebracht haben. Man sieht aber darin wenigstens das Ringen des Geistes nach der Wahrheit und dieses verdient Anerkennung.

Da kann eine ganz unzählbare Menge von Formen bemerklich gemacht werden: das Eine, der Vater, das *Ὄν*, was als Abgrund, Tiefe, d. i. eben das noch Leere, das Unfaßbare, Unbegreifliche ausgesagt worden, das über alle Begriffe ist.

Denn allerdings das Leere, Unbestimmte ist das Unbegreifliche, ist das Negative des Begriffs, und es ist seine Begriffsbestimmung, dieß Negative zu seyn, da es nur die einseitige Abstraktion ist, nur ein Moment des Begriffes ausmacht. Das Eine für sich ist noch nicht der Begriff, das Wahre.

Wenn man das Erste als das nur Allgemeine bestimmt, und das Seyende, das ὄν nachfolgen läßt, so ist dieß freilich das Unbegreifliche; denn es ist ohne Inhalt; das Begreifliche ist konkret und nur zu begreifen, indem es als Moment bestimmt wird. Hier ist denn der Mangel, daß das Erste nicht selbst als Totalität gefaßt wird.

Eine andere Vorstellung ist die, daß das Erste der βυθὸς, der Abgrund, die Tiefe, ist, αἰών, der Ewige, dessen Wohnung in unaussprechlicher Höhe ist, der über alle Berührung erhaben, aus dem nichts entwickelt ist, das Princip, der Vater alles Daseyns, Propator, nur in der Vermittelung Vater, Proarchon, vor dem Anfang. Das Offenbare von diesem Abgrund, diesem verborgenen Gott, wird als Selbstbetrachtung bestimmt, die Reflexion in sich, konkrete Bestimmung überhaupt; die Selbstbetrachtung erzeugt, ist das Erzeugen selbst des Eingebornen; dieß ist das Begreiflichwerden des Ewigen, weil es da auf die Bestimmung ankommt.

Dieses Zweite, das Andersseyn, Bestimmen, überhaupt die Thätigkeit sich zu bestimmen ist die allgemeinste Bestimmung als λόγος, die vernünftig bestimmende Thätigkeit, auch das Wort. Das Wort ist dieß einfache sich Vernehmenlassen, das keinen festen Unterschied macht, kein fester Unterschied wird, sondern unmittelbar vernommen ist, das, so unmittelbar es ist, ebenso in die Innerlichkeit aufgenommen, zu seinem Ursprung zurückgegangen ist; dann als σοφία die Weisheit, der ursprüngliche, ganz reine Mensch, ein Existirendes, Anderes als jene erste Allgemeinheit, ein Besonderes, Bestimmtes. Gott ist Schöpfer und zwar in der Bestimmung des Logos, als das sich äußernde, aussprechende Wort, als die ὅρασις, das Sehen Gottes.

Damit ist es bestimmt worden als Urbild des Menschen, Adam Kadmon, der Eingeborne; das ist nicht ein Zufälliges, sondern ewige Thätigkeit, nicht zu einer Zeit bloß: in Gott ist

nur Eine Geburt, die Thätigkeit als ewige Thätigkeit, eine Bestimmung, die zum Allgemeinen wesentlich selbst gehört.

Da ist wahrhafte Unterscheidung, die die Qualität beider betrifft; aber diese ist nur eine und dieselbe Substanz und der Unterschied ist daher da noch nur oberflächlich, selbst als Person bestimmt.

Das Wesentliche ist, daß diese σοφία, der Eingeborne ebenso im Schooße Gottes bleibt, der Unterschied keiner ist.

In solchen Formen hat die Idee gegährt: der Hauptgesichtspunkt muß seyn, diese Erscheinungen, so wild sie sind, als vernünftig zu wissen, um zu sehen, wie sie in der Vernunft ihren Grund haben und welche Vernunft darin ist; aber man muß zugleich zu unterscheiden wissen die Form der Vernünftigkeit, die vorhanden und noch nicht adäquat ist dem Inhalt.

Diese Idee ist häufig jenseits des Menschen, des Gedankens, der Vernunft gestellt worden, so ihr gegenüber, daß diese Bestimmung, welche alle Wahrheit und allein die Wahrheit ist, betrachtet worden ist als etwas nur Gott Eigenthümliches, jenseits Stehenbleibendes, das nicht sich reflektirt im Andern, das als Welt, Natur, Mensch erscheint. Insofern ist diese Grundidee nicht betrachtet worden als allgemeine Idee.

Dem Jakob Böhm ist dieß Geheimniß der Dreifaltigkeit auf eine andere Weise aufgegangen. Die Weise seines Vorstellens, seines Denkens ist allerdings mehr phantastisch und wild; er hat sich nicht erhoben in reine Formen des Denkens, aber dieß ist die herrschende Gründlichkeit seines Gährens und Kämpfens gewesen, die Dreieinigkeit in Allem, überall zu erkennen, z. B. „sie muß im Herzen des Menschen geboren werden.“

Sie ist die allgemeine Grundlage von Allem, was nach der Wahrheit betrachtet wird, zwar als Endliches, aber in seiner Endlichkeit als die Wahrheit, die in ihm ist. So hat Jakob Böhm die Natur und das Herz, den Geist des Menschen in dieser Bestimmung sich vorstellig zu machen versucht.

In neuerer Zeit ist durch die Kantische Philosophie die Dreiheit als Typus äußerlicher Weise, gleichsam als Schema wieder in Anregung gebracht worden, schon in sehr bestimmten Gedankenformen. Das Weitere ist, daß, indem dieß als die wesentliche und Eine Natur Gottes gewußt wird, es nicht drüben gehalten, diese Idee nicht als ein Jenseits genommen werden muß, sondern daß es das Ziel des Erkennens ist, die Wahrheit auch im Besondern zu erkennen, und wird diese erkannt, so enthält Alles, was im Besondern das Wahre ist, diese Bestimmung.

Erkennen heißt: in seiner Bestimmtheit Etwas wissen, seine Natur ist aber die Natur der Bestimmtheit selbst und sie ist in der Idee exponirt worden. Daß diese Idee das Wahre ist überhaupt, alle Gedankenbestimmungen diese Bewegung des Bestimmens sind, ist die logische Exposition und Nothwendigkeit.

II.

Die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewußtseyns und Vorstellens, oder die Differenz, das Reich des Sohnes.

Es ist hier zu betrachten diese Idee, wie sie aus ihrer Allgemeinheit, Unendlichkeit heraustritt in die Bestimmung der Endlichkeit. Gott ist gegenwärtig überall, die Gegenwart Gottes ist eben diese Wahrheit, die in Allem ist.

Zuerst war die Idee im Element des Denkens, dieß ist die Grundlage, und wir haben damit angefangen; das Allgemeine, damit das Abstraktere muß in der Wissenschaft vorangehen, in der wissenschaftlichen Weise ist es das Erste, in der That aber ist es das Spätere in der Existenz, es ist das Ansich, aber was im Wissen später erscheint, zum Bewußtseyn und Wissen später kommt.

Die Form der Idee kommt zur Erscheinung als Resultat, das aber wesentlich das Ansich ist; wie der Inhalt der Idee so

ist, daß das Letzte das Erste und das Erste das Letzte ist, so ist, was als Resultat erscheint, die Voraussetzung, das Ansich, die Grundlage. Diese Idee ist nun im zweiten Element, im Element der Erscheinung überhaupt zu betrachten. Wir können von zwei Seiten diesen Fortgang auffassen.

Die erste ist: Das Subjekt, für welches diese Idee ist, ist das denkende Subjekt. Auch die Formen der Vorstellung nehmen der Natur der Grundform nichts, verhindern nicht, daß diese Grundform für den Menschen als denkend ist. Das Subjekt verhält sich überhaupt denkend, denkt diese Idee, es ist aber konkretes Selbstbewußtseyn: diese Idee muß für das Subjekt seyn als konkretes Selbstbewußtseyn, als wirkliches Subjekt.

Oder: Jene Idee ist die absolute Wahrheit, diese ist für das Denken, aber für das Subjekt muß die Idee nicht nur Wahrheit seyn, sondern das Subjekt muß auch die Gewißheit der Idee haben, die diesem Subjekt als solchem, als endlichem, dem empirisch-konkreten, dem sinnlichen Subjekt angehört.

Gewißheit hat die Idee für das Subjekt, hat das Subjekt nur, insofern die Idee eine wahrgenommene ist, insofern sie für das Subjekt ist. Von Dem ich sagen kann: „Das ist,“ das hat Gewißheit für mich, das ist unmittelbares Wissen, das ist Gewißheit. Zu beweisen, daß das, was ist, auch nothwendig, daß es wahr ist, was gewiß ist, das ist die weitere Vermittelung. Das ist dann der Uebergang in das Allgemeine.

Indem wir von der Form der Wahrheit angefangen haben, ist zu dieser Bestimmung überzugehen, daß diese Form Gewißheit erhält, daß sie mir ist. Die andere Weise des Fortgangs ist von Seiten der Idee.

1. Das ewige an und für sich Seyn ist dieß, sich aufzuschließen, zu bestimmen, zu urtheilen, sich als Unterschiedenes seiner zu setzen, aber der Unterschied ist eben so ewig aufgehoben, das an und für sich Seyende ist ewig darin in sich zurückgekehrt und nur insofern ist es Geist.

Das Unterschiedene ist so bestimmt, daß der Unterschied unmittelbar verschwunden sey, daß dieß ein Verhältniß Gottes, der Idee nur sey zu sich selbst. Es ist dieß Unterscheiden nur eine Bewegung, ein Spiel der Liebe mit sich selbst, worin es nicht zur Ernsthaftigkeit des Andersseyns kommt, zur Trennung und Entzweiung.

Das Andere ist bestimmt als Sohn. Die Liebe der Empfindung nach, in höherer Bestimmung der Geist, der bei sich selbst, der frei ist. In der Idee ist in dieser Bestimmung die Bestimmung des Unterschieds noch nicht vollendet, es ist nur der abstrakte Unterschied im Allgemeinen, wir sind noch nicht beim Unterschied in seiner Eigenthümlichkeit, der Unterschied ist nur eine Bestimmung.

Die Unterschiedenen sind als dasselbe gesetzt; es ist noch nicht zur Bestimmung gekommen, daß die Unterschiedenen verschiedene Bestimmung hätten. Von dieser Seite ist das Urtheil der Idee so zu fassen, daß der Sohn die Bestimmung erhält des Andern als solchen, daß er ist als ein Freies, für sich selbst, daß er erscheint als ein Wirkliches außer, ohne Gott, als ein Solches, das ist.

Seine Idealität, sein ewiges Zurückgekehrtseyn in das an und für sich Seyende ist unmittelbar identisch gesetzt in der ersten Idee. Damit der Unterschied sey, so ist erforderlich das Andersseyn, daß das Unterschiedene sey das Andersseyn als Seyendes.

Es ist nur die absolute Idee, die sich bestimmt, und die, indem sie sich bestimmt, als absolut frei in sich in ihr selbst sicher ist; so ist sie dieß, indem sie sich bestimmt, dieß Bestimmte als Freies zu entlassen, daß es als Selbstständiges ist, als selbstständiges Objekt. Das Freie ist nur für das Freie vorhanden, nur für den freien Menschen ist ein anderer auch als frei.

Es ist die absolute Freiheit der Idee, daß sie in ihrem Bestimmen, Urtheil das Andere als ein Freies, Selbstständiges

entläßt. Dieses Andere, als ein Selbstständiges entlassen, ist die Welt überhaupt.

2. Die Wahrheit der Welt ist nur ihre Idealität, nicht daß sie wahrhafte Wirklichkeit hätte: sie ist dieß zu seyn, aber nur ein Ideelles, nicht ein Ewiges an ihm selbst, sondern ein Erschaffenes, ihr Seyn ist nur ein gesetztes.

Das Seyn der Welt ist dieß, einen Augenblick des Seyns zu haben, aber diese ihre Trennung, Entzweiung von Gott aufzuheben, nur dieß zu seyn, zurückzukehren zu ihrem Ursprung, in das Verhältniß des Geistes, der Liebe zu treten.

Damit haben wir den Proceß der Welt, aus dem Abfall, der Trennung zur Versöhnung überzugehen. — Das erste in der Idee ist nur das Verhältniß von Vater und Sohn, aber das Andere erhält auch die Bestimmung des Andersseyns, des Seyenden.

Es ist am Sohn, an der Bestimmung des Unterschieds, daß die Fortbestimmung fortgeht zu weiterm Unterschiede, daß der Unterschied sein Recht erhält, das Recht der Verschiedenheit. Diesen Uebergang am Moment des Sohns hat Jakob Böhm so ausgedrückt: daß der erste eingeborne Lucifer, der Lichtträger, das Helle, das Klare gewesen, aber sich in sich hinein imaginirt, d. h. sich für sich gesetzt habe, zum Seyn fortgegangen und so abgefallen sey, aber unmittelbar sey an seine Stelle getreten, gesetzt der ewig Eingeborne.

Auf dem ersten Standpunkt ist das Verhältniß dieß, Gott in seiner ewigen Wahrheit ist als Zustand in der Zeit, als die Mysterien, in ihnen leben die Engel, seine Kinder. Dieß Verhältniß ist so als Zustand in der Zeit ausgesprochen, aber es ist ewiges Verhältniß des Denkens für den Gegenstand. Späterhin ist ein Abfall eingetreten, wie es heißt, dieß ist das Setzen des zweiten Standpunkts, einer Seits die Analyse des Sohns, das Auseinanderhalten der beiden Momente, die in ihm enthalten sind. Aber die andere Seite ist das subjektive

Bewußtseyn, der endliche Geist, daß dieß als reines Denken an sich der Proceß sey, vom Unmittelbaren angefangen und sich zur Wahrheit erhoben hat. Dieß ist die zweite Form.

So treten wir in die Bestimmung des Raums, der endlichen Welt, des endlichen Geistes ein. Näher ist dieß nun auszudrücken, als Setzen der Bestimmungen, als ein augenblicklich festgehaltener Unterschied, dieß ist ein Herausgehen, Erscheinen Gottes in der Endlichkeit, denn dieß ist die eigentliche Endlichkeit, die Trennung dessen, was an sich endlich ist, aber was festgehalten wird in der Trennung. Von der anderen Seite aber, vom subjektiven Geist aus, so ist dieß gesetzt als reines Denken, an sich ist es aber Resultat, und dieß ist zu setzen, wie es ist an sich als diese Bewegung, oder das reine Denken hat in sich zu gehen, hierdurch setzt es sich erst als endlich.

Dieses Andere haben wir so auf diesem Standpunkt nicht als Sohn, sendern als äußerliche Welt, als die endliche Welt, die außer der Wahrheit ist, Welt der Endlichkeit, wo das Andere hat die Form zu seyn und doch ist es seiner Natur nach nur das ἕτερον, das Bestimmte, das Unterschiedene, Beschränkte, Negative.

Die endliche Welt ist die Seite des Unterschieds gegen die Seite, die in ihrer Einheit bleibt; so zerfällt sie in die natürliche Welt und in die Welt des endlichen Geistes. Die Natur tritt nur in das Verhältniß zum Menschen, nicht für sich in das Verhältniß zu Gott, denn die Natur ist nicht Wissen, Gott ist der Geist, die Natur weiß nicht vom Geist.

Sie ist von Gott geschaffen, aber sie tritt nicht von sich aus in das Verhältniß zu Gott, in dem Sinne, daß sie nicht wissend ist. Sie ist nur im Verhältniß zum Menschen, in diesem Verhältniß des Menschen ist sie das, was die Seite seiner Abhängigkeit heißt.

Insofern sie vom Denken erkannt wird, daß sie von Gott geschaffen, Verstand, Vernunft in ihr ist, wird sie vom denken=

den Menschen gewußt; insofern wird sie in Verhältniß zum Göttlichen gesetzt, indem ihre Wahrheit erkannt wird.

Die absolute Idee muß für das Bewußtseyn und in demselben, die Wahrheit für das Subjekt und in demselben werden. Das Erste ist das Bedürfniß der Wahrheit, das Zweite die Art und Weise der Erscheinung der Wahrheit.

Für's Erste, was das Bedürfniß betrifft, so ist dieß vorausgesetzt, daß im subjektiven Geist die Forderung vorhanden ist, die absolute Wahrheit zu wissen. Dieß Bedürfniß enthält unmittelbar dieß in sich, daß das Subjekt in der Unwahrheit sey; als Geist aber steht es zugleich an sich über dieser seiner Unwahrheit, und deswegen ist seine Unwahrheit ein Solches, das überwunden werden soll.

Die Unwahrheit ist näher so, daß das Subjekt in der Entzweiung seiner gegen sich selbst sey und das Bedürfniß drückt sich insofern so aus, daß diese Entzweiung in ihm, und eben damit sie auch von der Wahrheit aufgehoben werde, daß es somit versöhnt werde, und diese Versöhnung in sich kann nur Versöhnung seyn mit der Wahrheit.

Das ist die nähere Form des Bedürfnisses; die Bestimmung ist diese, daß die Entzweiung überhaupt im Subjekt ist, daß das Subjekt böse ist, daß es die Entzweiung in sich ist, der Widerspruch, nicht der auseinander fallende, sondern das zugleich sich Zusammenhaltende, erst dadurch ist es entzweit als Widerspruch in ihm.

3. Dieß erfordert zu erinnern daran, zu bestimmen, was die Natur, Bestimmung des Menschen ist, und wie sie zu betrachten ist, wie sie der Mensch betrachten soll, was er von sich wissen soll. Hier kommen wir

1) gleich auf die entgegengesetzten Bestimmungen: der Mensch ist von Natur gut, ist nicht entzweit in sich, sondern sein Wesen, sein Begriff ist, daß er von Natur gut, das mit

sich Harmonische, der Frieden seiner in sich ist und — der Mensch ist von Natur böse.

Die erste Bestimmung heißt also: der Mensch ist von Natur gut, sein allgemeines, substantielles Wesen ist gut; ihr entgegen ist die zweite. Das sind diese Gegensätze zunächst für uns, für die äußere Betrachtung; das Weitere ist, daß es nicht nur eine Betrachtung ist, die wir machen, sondern daß der Mensch das Wissen seiner von sich selbst habe, wie er beschaffen, was seine Bestimmung ist.

Zunächst ist der eine Satz: der Mensch ist von Natur gut, das Unentzweite; so hat er nicht das Bedürfniß der Versöhnung; hat er keine Versöhnung nöthig, so ist dieser Gang, den wir hier betrachten, dieses Ganze etwas Ueberflüssiges.

Daß der Mensch von Natur gut ist, ist wesentlich zu sagen: der Mensch ist Geist an sich, Vernünftigkeit, er ist mit und nach dem Ebenbild Gottes geschaffen, Gott ist das Gute, und er ist als Geist der Spiegel Gottes, er ist das Gute an sich. Gerade auf diesen Satz gründet sich allein die Möglichkeit seiner Versöhnung; die Schwierigkeit, Zweideutigkeit liegt aber im Ansich.

Der Mensch ist gut an sich — damit ist noch nicht Alles gesagt; dieß Ansich ist eben die Einseitigkeit. Der Mensch ist gut an sich, d. h. er ist es nur auf innerliche Weise, seinem Begriff nach, eben darum nicht seiner Wirklichkeit nach.

Der Mensch, insofern er Geist ist, muß, was er wahrhaft ist, wirklich, für sich seyn; die physische Natur bleibt beim Ansich stehen, ist an sich der Begriff, in ihr aber kommt der Begriff nicht zu seinem Fürsichseyn. Gerade dieß, daß der Mensch nur an sich gut ist, dieß Ansich enthält diesen Mangel.

Das Ansich der Natur sind die Gesetze der Natur, die Natur bleibt ihren Gesetzen treu, tritt nicht aus ihnen heraus, das ist ihr Substantielles, sie ist eben damit in der Nothwen=

digkeit. Die andere Seite ist, daß der Mensch für sich selbst seyn soll, was er an sich ist, daß er das für ihn werden soll.

Von Natur gut d. i. unmittelbar und der Geist ist eben, nicht ein Natürliches zu seyn, sondern als Geist ist der Mensch dieß, aus der Natürlichkeit herauszutreten, in diese Trennung überzugehen seines Begriffs und seines unmittelbaren Daseyns. In der physikalischen Natur tritt diese Trennung eines Individuums von seinem Gesetz, seinem substantiellen Wesen nicht ein, eben weil es nicht frei ist. — Der Mensch ist dieß, daß er dieser seiner Natur, seinem Insichseyn sich gegenüber setzt, in diese Trennung tritt.

Die andere Behauptung entspringt unmittelbar aus dem, was gesagt worden, daß der Mensch nicht bleiben soll, wie er unmittelbar ist, er soll über seine Unmittelbarkeit hinausgehen, das ist der Begriff des Geistes. Dieß Hinausgehen über seine Natürlichkeit, sein Ansichseyn, ist, was zunächst die Entzweiung begründet, womit die Entzweiung unmittelbar gesetzt ist.

Diese Entzweiung ist ein Heraustreten aus dieser Natürlichkeit, Unmittelbarkeit, aber dieß ist nicht so zu nehmen, als ob nur erst das Heraustreten das Böse sey, sondern dieß Heraustreten ist in der Natürlichkeit schon selbst enthalten. Das Ansich ist das Unmittelbare: weil es aber der Geist ist, so ist er in seiner Unmittelbarkeit das Heraustreten aus seiner Unmittelbarkeit, der Abfall von seiner Unmittelbarkeit, seinem Ansichseyn.

Darin liegt der zweite Satz: der Mensch ist von Natur böse; sein Ansichseyn, sein Natürlichseyn ist das Böse. In diesem seinem Natürlichseyn ist sein Mangel sogleich vorhanden: weil er Geist ist, ist er von demselben unterschieden, die Entzweiung; die Einseitigkeit ist in dieser Natürlichkeit unmittelbar vorhanden. Wenn der Mensch nach der Natur nur ist, ist er böse.

Natürlicher Mensch ist der, der an sich, seinem Begriff nach gut ist; aber natürlich in konkretem Sinn ist der Mensch,

der seinen Leidenschaften und Trieben folgt, der in der Begierde steht, dem seine natürliche Unmittelbarkeit das Gesetz ist.

Er ist natürlich, aber in diesem seinem Natürlichseyn ist er zugleich ein Wollendes, und indem der Inhalt seines Wollens nur ist der Trieb, die Neigung, so ist er böse. Der Form nach, daß er Wille ist, ist er nicht mehr Thier; aber der Inhalt, die Zwecke seines Wollens sind noch das Natürliche. Das ist dieser Standpunkt und dieser höhere Standpunkt, daß der Mensch von Natur böse ist, er darum böse ist, weil er ein Natürliches ist.

Der Zustand, den man sich leerer Weise vorstellt, daß der erste Zustand der Stand der Unschuld gewesen ist, ist der Stand der Natürlichkeit, des Thiers. Der Mensch soll schuldig seyn: insofern er gut ist, soll er nicht seyn wie ein natürliches Ding gut ist, sondern es soll seine Schuld, sein Wille seyn, er soll imputabel seyn. Schuld heißt überhaupt Imputabilität.

Der gute Mensch ist es mit und durch seinen Willen, insofern mit seiner Schuld. Unschuld heißt willenlos seyn, ohne böse und eben damit ohne gut zu seyn. Die natürlichen Dinge, die Thiere sind alle gut, aber dieses Gutseyn kann dem Menschen nicht zukommen; insofern er gut ist, soll er es mit seinem Willen seyn.

Die absolute Anforderung ist, daß der Mensch nicht als Naturwesen beharre: der Mensch hat zwar Bewußtseyn, aber er kann doch Naturwesen als Mensch seyn, insofern das Natürliche den Zweck, Inhalt, die Bestimmung seines Wollens ausmacht.

Näher muß man diese Bestimmung vor Augen haben: der Mensch ist Mensch als Subjekt, und als natürliches Subjekt ist er dieses einzelne Subjekt, und sein Wille ist dieser einzelne Wille, sein Wille ist erfüllt mit dem Inhalt der Einzelnheit, d. h. der natürliche Mensch ist selbstsüchtig.

Der Mensch, der gut heißt, von dem verlangen wir wenigstens, daß er sich nach allgemeinen Bestimmungen, Gesetzen

richte. Die Natürlichkeit des Willens ist näher die Selbstsucht des Willens, unterschieden von der Allgemeinheit des Willens und entgegengesetzt der Vernünftigkeit des zur Allgemeinheit gebildeten Willens. Dieß Böse personificirt auf allgemeine Weise ist der Teufel. Dieser als das sich selbst wollende Negative ist darin die Identität mit sich und muß daher auch Affirmation haben, wie bei Milton, wo er in seiner charaktervollen Energie besser ist, als mancher Engel.

Aber damit, daß der Mensch, insofern er natürlicher Wille ist, böse ist, damit ist nicht die andere Seite aufgehoben, daß er an sich gut ist; das bleibt er immer seinem Begriff nach, aber der Mensch ist Bewußtseyn, damit Unterscheiden überhaupt, damit ein wirklicher, Dieser, Subjekt, unterschieden von seinem Begriff, und indem dieß Subjekt zunächst nur unterschieden ist von seinem Begriff, noch nicht zurückgekehrt zur Einheit seiner Subjektivität mit dem Begriff, zu dem Vernünftigen, so ist seine Wirklichkeit die natürliche Wirklichkeit und diese ist die Selbstsucht.

Das Böseseyn setzt sogleich die Beziehung der Wirklichkeit auf den Begriff voraus: es ist damit nur gesetzt der Widerspruch des Ansichseyns, des Begriffs und der Einzelnheit, des Guten und Bösen. Es ist falsch zu fragen: ist der Mensch gut von Natur oder nicht? das ist eine falsche Stellung; ebenso oberflächlich ist, zu sagen, er sey ebensowohl gut als böse.

Was noch besonders das anbetrifft, daß der Wille Willkür sey, gut oder böse wollen kann, so ist in der That diese Willkür nicht Wille, dieß ist er erst insofern er sich entschließt, denn so weit er noch dieß oder jenes will, ist er nicht Wille. Der natürliche Wille ist Wille der Begierde, der Neigung, die das Unmittelbare will, die noch nicht dieß will, denn dazu gehört, daß er vernünftiger Wille wäre, daß er einsähe, daß das Gesetz das Vernünftige ist. Es ist die Anforderung an den Menschen, nicht als natürlicher Wille zu seyn, nicht zu

seyn, wie er nur von Natur ist. Ein anderes ist der Begriff des Willens, so lange der Mensch noch darin existirt, ist er nur Wille an sich, noch nicht wirklicher Wille, noch nicht als Geist. Dieß ist das Allgemeine, das Specielle muß entfernt werden; von dem, was in die bestimmte Sphäre der Moralität gehört, kann erst die Rede seyn innerhalb eines besonderen Zustandes, es betrifft nicht die Natur des Geistes.

Dagegen, daß der Wille böse ist, haben wir dieß, daß wir, wenn wir den Menschen konkret betrachten, vom Willen sprechen, und dieß Konkrete, Wirkliche kann nicht bloß ein Negatives seyn, der böse Wille ist aber bloß als negatives Wollen gesetzt, dieß ist nur ein Abstraktum, und wenn der Mensch von Natur nicht so ist, wie er seyn soll, so ist er doch an sich vernünftig, Geist, dieß ist das Affirmative in ihm, und daß er nicht in der Natur so ist, wie er seyn soll, betrifft daher nur die Form des Willens, das Wesentliche ist, daß der Mensch an sich Geist ist. Dieß was an sich ist, beharrt im Aufgeben des natürlichen Willens, ist der Begriff das Beharrende, das sich Hervorbringende. Wenn wir hingegen sprechen, der Wille sey böse von Natur, so ist dieß der Wille nur als negativ, man hat also auch dabei dieß Konkrete vor sich, dem diese Abstraktion widerspricht. Dieß geht so weit, daß wenn man den Teufel aufstellt, man zeigen muß, daß Affirmatives in ihm sey, Charakterstärke, Energie, Konsequenz, es müssen im Konkreten sogleich affirmative Bestimmungen hervortreten. Bei diesem Allen vergißt man, wenn man vom Menschen spricht, daß es Menschen sind, die durch Sitten, Gesetze &c. gebildet und erzogen sind. Man sagt, die Menschen sind doch nicht so böse, sieh dich doch nur um, aber da sind es schon sittlich, moralisch gebildete Menschen, schon rekonstruirte, in eine Weise der Versöhnung gesetzte Menschen. Die Hauptsache ist, daß solche Zustände, wie der des Kindes, nicht vor Augen zu haben sind in der Religion, in der Darstellung der Wahrheit ist vielmehr

wesentlich vorgestellt die auseinander gelegte Geschichte dessen, was der Mensch ist. Es ist eine spekulative Betrachtung, die hier waltet, die abstrakten Unterschiede des Begriffs werden hier nacheinander vorgeführt. Wenn der erzogene, gebildete Mensch betrachtet werden soll, so muß an ihm vorkommen die Umwandelung, Rekonstruktion, die Zucht, die er durchlaufen hat, der Uebergang vom natürlichen Willen zum wahrhaften, und sein unmittelbar natürlicher Wille muß darin als aufgehoben vorkommen. Wenn nun die erste Bestimmung ist, daß der Mensch unmittelbar nicht so ist, wie er seyn soll, so ist

2) zu bedenken, daß der Mensch sich so auch betrachten soll; das Böseseyn wird so in das Verhältniß der Betrachtung gesetzt. Dieß wird leicht so genommen, daß diese Erkenntniß es nur sey, nach welcher er als böse gesetzt werde, so daß diese Betrachtung eine Art äußerer Forderung, Bedingung sey, so daß, wenn er sich nicht so betrachten würde, auch die andere Bestimmung, daß er böse sey, wegfalle.

Indem diese Betrachtung zur Pflicht gemacht wird, kann man sich vorstellen, daß dieß nur das Wesentliche wäre und der Inhalt ohne dasselbe nicht sey. Ferner wird dann das Verhältniß der Betrachtung auch so gestellt, daß es die Betrachtung oder die Erkenntniß ist, die ihn böse mache, so daß sie das Böse sey, und diese Erkenntniß es sey, die nicht seyn soll, die der Quell des Bösen sey. In dieser Vorstellung liegt der Zusammenhang des Böseseyns mit der Erkenntniß. Dieß ist ein wesentlicher Punkt.

Die nähere Weise der Vorstellung dieses Bösen ist, daß der Mensch durch die Erkenntniß böse werde, wie die Bibel es vorstellt, daß er vom Baume der Erkenntniß gegessen habe. Hierdurch kommt die Erkenntniß, die Intelligenz, das Theoretische und der Wille in ein näheres Verhältniß, die Natur des Bösen kommt näher zur Sprache. Hierbei ist nun zu sagen, daß in der That die Erkenntniß es ist, welche der Quell alles

Bösen ist, denn das Wissen, das Bewußtseyn ist dieser Akt, durch den die Trennung gesetzt ist, das Negative, das Uebel, die Entzweiung in der näheren Bestimmung des Fürsichseyns überhaupt. Die Natur des Menschen ist nicht, wie sie seyn soll, die Erkenntniß ist es, die ihm dieß aufschließt und das Seyn, wie er nicht seyn soll, hervorbringt. Dieß Soll ist sein Begriff und daß er nicht so ist, ist erst entstanden in der Trennung, in der Vergleichung mit dem, was er an und für sich ist. Die Erkenntniß ist erst das Setzen des Gegensatzes, in dem das Böse ist. Das Thier, der Stein, die Pflanze ist nicht böse, das Böse ist erst innerhalb des Kreises der Erkenntniß vorhanden, es ist das Bewußtseyn des Fürsichseyns gegen anderes, aber auch gegen das Objekt, was in sich allgemein ist in dem Sinn des Begriffs, des vernünftigen Willens. Erst durch diese Trennung bin ich für mich und darin liegt das Böse. Böseseyn heißt abstrakt, mich vereinzeln, die Vereinzelung, die sich abgetrennt vom Allgemeinen, dieß ist das Vernünftige, die Gesetze, die Bestimmungen des Geistes. Aber mit dieser Trennung entsteht das Fürsichseyn und erst das allgemeine Geistige, Gesetze, das was seyn soll.

Es ist also nicht, daß die Betrachtung zum Bösen ein äußeres Verhältniß hat, sondern das Betrachten selbst ist das Böse. Zu diesem Gegensatz ist es, daß der Mensch, indem er Geist ist, fortzugehen hat, für sich zu seyn überhaupt, so daß er zu seinem Objekt hat seinen Gegenstand, was für ihn ist, das Gute, das Allgemeine, seine Bestimmung. Der Geist ist frei, die Freiheit hat das wesentliche Moment dieser Trennung in sich. In dieser Trennung ist das Fürsichseyn gesetzt und hat das Böse seinen Sitz, hier ist die Quelle des Uebels, aber auch der Punkt, wo die Versöhnung ihre letzte Quelle hat. Es ist das Krankmachen und die Quelle der Gesundheit. Wir können jedoch hier nicht näher die Art und Weise vergleichen, wie dieß in der Geschichte des Sündenfalles ist.

Die Sünde wird so beschrieben, daß der Mensch vom Baum des Erkenntnisses gegessen habe ꝛc. Damit ist die Erkennung, die Entzweiung, die Trennung, in der erst das Gute für den Menschen ist, aber damit auch das Böse. Es wird als verboten vorgestellt, davon zu essen, und so das Böse formell als Uebertretung eines göttlichen Gebots vorgestellt. Das Aufgehen des Bewußtseyns ist damit gesetzt, zugleich aber ist es vorzustellen als ein Standpunkt, bei dem nicht geblieben werden soll, der aufzuheben ist, denn in der Entzweiung des Fürsichseyns soll nicht stehen geblieben werden. Weiter sagt die Schlange, daß der Mensch durch das Essen Gott gleich werden würde, und hat so den Hochmuth des Menschen in Anspruch genommen. Gott spricht zu sich selbst: Adam ist worden wie unser einer. Die Schlange hat also nicht gelogen, Gott bestätigt, was sie sagte. Man hat sich mit der Erklärung dieser Stelle viele Mühe gegeben, und ist so weit gegangen, dieß selbst für Ironie zu erklären. Die höhere Erklärung aber ist, daß unter diesem Adam, der zweite Adam, Christus verstanden ist. Die Erkenntniß ist das Princip der Geistigkeit, die aber, wie gesagt, auch das Princip der Heilung des Schadens der Trennung ist. Es ist in diesem Princip des Erkennens auch das Princip der Göttlichkeit gesetzt, das durch fernere Ausgleichung zu seiner Versöhnung, Wahrhaftigkeit kommen muß.

Es wird vorgestellt, der erste Mensch habe dieß gethan, das ist auch wieder diese sinnliche Weise zu sprechen; der erste Mensch will dem Gedanken nach heißen: der Mensch als Mensch, nicht irgend ein einzelner, zufälliger, Einer von den Vielen, sondern der absolut erste, der Mensch seinem Begriff nach. Der Mensch als solcher ist Bewußtseyn, eben damit tritt er in diese Entzweiung, — das Bewußtseyn, das in seiner weiteren Bestimmung Erkennen ist.

Insofern der allgemeine Mensch als erster vorgestellt ist, ist er als von Anderen unterschieden, da entsteht die Frage:

Es ist nur dieser, der es gethan hat, wie ist es an Andere gekommen? Da ist denn die Vorstellung der Erbschaft; durch diese wird korrigirt diese Mangelhaftigkeit, daß der Mensch als solcher vorgestellt ist als ein erster.

Die Entzweiung liegt im Begriff des Menschen überhaupt: die Einseitigkeit also, daß es vorgestellt wird als das Thun eines Einzelnen, wird integrirt durch die Vorstellung der Mittheilung, der Erbschaft.

Als Strafe der Sünde ist ausgesprochen die Arbeit ꝛc., das ist im Allgemeinen eine nothwendige Konsequenz.

Das Thier arbeitet nicht, nur gezwungen, nicht von Natur, es ißt nicht sein Brot im Schweiß des Angesichts, bringt sein Brot sich nicht selbst hervor: von allen Bedürfnissen, die es hat, findet es unmittelbar in der Natur Befriedigung. Der Mensch findet auch das Material dazu, aber, kann man sagen, das Material ist das Wenigste für den Menschen, die unendliche Vermittelung der Befriedigung seiner Bedürfnisse geschieht nur durch Arbeit.

Die Arbeit im Schweiß des Angesichts, die körperliche und die Arbeit des Geistes, bei der es saurer wird als bei jener, ist in unmittelbarem Zusammenhang mit der Erkenntniß des Guten und Bösen. Daß der Mensch sich zu dem machen muß, was er ist, daß er im Schweiße seines Angesichtes sein Brot ißt, hervorbringen muß, was er ist, das gehört zum Wesentlichen, zum Ausgezeichneten des Menschen und hängt nothwendig zusammen mit der Erkenntniß des Guten und Bösen.

Es wird weiter vorgestellt, auch der Baum des Lebens sey darin gestanden — es ist dieß in einfacher, kindlicher Vorstellung gesprochen. Es giebt zwei Glieder für die Wünsche der Menschen; der eine ist: in ungestörtem Glück, in der Harmonie mit sich selbst und der äußeren Natur zu leben, und das Thier bleibt in dieser Einheit, der Mensch hat darüber hinauszugehen;

der andere Wunsch ist etwa der, ewig leben — nach diesen Wünschen ist diese Vorstellung gemacht.

Wenn wir dieß näher betrachten, so zeigt es sich sogleich als eine nur kindliche Vorstellung. Der Mensch als einzelnes Lebendiges, seine einzelne Lebendigkeit, Natürlichkeit muß sterben. Aber wenn man die Erzählung näher ansieht, so wäre dieß das Wunderbare darin, das sich Widersprechende.

In diesem Widerspruch ist der Mensch als für sich seyend bestimmt. Das Fürsichseyn ist als Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn, unendliches Selbstbewußtseyn abstrakt unendlich, daß er sich seiner Freiheit, ganz abstrakten Freiheit bewußt ist, dieß ist sein unendliches Fürsichseyn, das in früheren Religionen nicht so zum Bewußtseyn gekommen ist, in denen der Gegensatz nicht zu dieser Absolutheit, dieser Tiefe fortgegangen ist. Dadurch, daß dieß hier geschehen, ist nun zugleich die Würde des Menschen auf einen weit höheren Standpunkt gesetzt. Das Subjekt hat hierdurch absolute Wichtigkeit, ist wesentlicher Gegenstand des Interesses Gottes, denn es ist für sich seyendes Selbstbewußtseyn. Es ist als die reine Gewißheit seiner in sich selbst, es existirt in ihm der Punkt unendlicher Subjektivität, es ist zwar abstrakt, aber abstrakt an und für sich seyn. Dieß kommt in der Gestalt vor, daß der Mensch als Geist unsterblich ist, Gegenstand des Interesses Gottes, über die Endlichkeit, Abhängigkeit, über äußere Umstände erhaben, die Freiheit von Allem zu abstrahiren, es ist darin gesetzt, der Sterblichkeit entnommen zu seyn. Es ist in der Religion, weil ihr Gegensatz unendlich ist, daß die Unsterblichkeit der Seele Hauptmoment ist.

Sterblich ist etwas, was sterben kann, unsterblich ist das, was in den Zustand kommen kann, daß das Sterben nicht eintritt. Verbrennlich und unverbrennlich, da ist das Brennen nur eine Möglichkeit, die äußerlich an den Gegenstand kommt. Die Bestimmung von Seyn ist nicht so eine Möglichkeit, sondern affirmativ bestimmte Qualität, die es jetzt schon an ihm hat.

So muß bei der Unsterblichkeit der Seele nicht vorgestellt werden, daß sie erst späterhin in Wirklichkeit träte, es ist gegenwärtige Qualität, der Geist ist ewig, also deshalb schon gegenwärtig, der Geist in seiner Freiheit ist nicht im Kreise der Beschränktheit, für ihn als denkend, rein wissend ist das Allgemeine Gegenstand, dieß ist die Ewigkeit. Die Ewigkeit des Geistes ist hier zum Bewußtseyn gebracht, in diesem Erkennen, in dieser Trennung selbst, die zur Unendlichkeit des Fürsichseyns gekommen ist, die nicht mehr verwickelt ist im Natürlichen, Zufälligen, Aeußeren. Diese Ewigkeit des Geistes in sich ist, daß der Geist zunächst an sich ist, aber der nächste Standpunkt ist, daß der Geist nicht seyn soll, wie er nur natürlicher Geist ist, sondern daß er seyn soll, wie er an und für sich ist. Der Geist soll sich betrachten und dadurch ist die Entzweiung, er soll nicht stehen bleiben auf diesem Standpunkt, daß er nicht ist, wie er an sich ist, soll seinem Begriff angemessen werden, der allgemeine Geist. Auf dem Standpunkt der Entzweiung ist dieß ein Anderes und er selbst ist natürlicher Wille, er ist entzweit in sich, es ist diese Entzweiung, insofern sein Gefühl oder Bewußtseyn des Widerspruchs, und es ist damit das Bedürfniß des Aufhebens des Widerspruchs gesetzt.

Einer Seits wird gesagt: der Mensch im Paradies ohne Sünde wäre unsterblich — die Unsterblichkeit auf Erden und die Unsterblichkeit der Seele wird in dieser Erzählung nicht getrennt — er würde leben ewiglich. Wenn dieser äußerliche Tod nur eine Folge der Sünde seyn soll, so wäre er an sich unsterblich; auf der anderen Seite wird dann auch vorgestellt: erst wenn der Mensch vom Baum des Lebens äße, würde er unsterblich seyn.

Die Sache ist überhaupt diese: daß der Mensch durch das Erkennen unsterblich ist, denn nur denkend ist er keine sterbliche, thierische Seele, ist er die freie, reine Seele. Das Erkennen, Denken ist die Wurzel seines Lebens, seiner Unsterblichkeit, als

Totalität in sich selbst. Die thierische Seele ist in die Körperlichkeit versenkt, dagegen der Geist ist Totalität in sich selbst.

Die Form des Gegensatzes haben wir in allen Religionen gehabt, aber der Gegensatz gegen die Macht der Natur, gegen das sittliche Gesetz, den sittlichen Willen, die Sittlichkeit, das Schicksal — Alles das sind untergeordnete Gegensätze, die nur ein Besonderes enthalten.

Es heißt da: der Mensch, der ein Gebot übertritt, ist böse, aber nur in diesem partikularen Fall, er ist nur im Gegensatz gegen dieß besondere Gebot. Das Gute und das Böse sahen wir in allgemeinem Gegensatz gegenüberstehen im Persischen: hier ist der Gegensatz außer dem Menschen, der selbst ist außer ihm, es ist nicht dieser abstrakte Gegensatz innerhalb seiner selbst.

Es ist darum die Forderung, daß der Mensch diesen abstrakten Gegensatz überwältige, nicht daß er nur dieses oder jenes Gebot nicht thue, sondern die Wahrheit ist, daß er böse ist an sich, böse im Allgemeinen, in seinem Innersten, einfach böse, böse in seinem Inneren, daß diese Bestimmung des Bösen Bestimmung seines Begriffs ist und daß er dieß sich zum Bewußtseyn bringe.

3) Um diese Tiefe ist es zu thun: Tiefe heißt die Abstraktion des Gegensatzes, die reine Verallgemeinerung des Gegensatzes, daß seine Seiten diese ganz allgemeine Bestimmung gegeneinander gewinnen.

Dieser Gegensatz hat nun überhaupt zwei Formen: einer Seits ist es der Gegensatz vom Bösen als solchem, daß er selbst es ist, der böse ist — dieß ist der Gegensatz gegen Gott; anderer Seits ist er der Gegensatz gegen die Welt, daß er in Entzweiung mit der Welt ist — das ist das Unglück, die Entzweiung nach der anderen Seite.

Daß das Bedürfniß der allgemeinen Versöhnung sey und darin der göttlichen Versöhnung, der absoluten Versöhnung im Menschen sey, dazu gehört, daß der Gegensatz diese Unendlich-

keit gewonnen, daß diese Allgemeinheit das Innerste umfaßt, daß Nichts ist, das außer diesem Gegensatz wäre, der Gegensatz nicht etwas Besonderes ist. Das ist die tiefste Tiefe.

1. Zuerst betrachten wir das Verhältniß der Entzweiung zum einen Extrem, zu Gott. Der Mensch hat dieß Bewußtseyn in sich, daß er im Innersten dieser Widerspruch ist; so ist das der unendliche Schmerz über sich selbst. Schmerz ist nur vorhanden im Gegensatz gegen ein Sollen, ein Affirmatives. Was nicht ein Affirmatives mehr in sich ist, hat auch keinen Widerspruch, keinen Schmerz: Schmerz ist eben die Negativität im Affirmativen, daß das Affirmative in sich selbst dieß sich Widersprechende, Verletzte ist.

Dieser Schmerz ist das eine Moment des Bösen. Das Böse bloß für sich ist eine Abstraktion, es ist nur im Gegensatz gegen das Gute, und indem es in der Einheit des Subjekts ist, ist diese Entzweiung der unendliche Schmerz. Wenn im Subjekt selbst nicht ebenso das Bewußtseyn des Guten, die unendliche Forderung des Guten ist in seinem Innersten, so ist kein Schmerz da, so ist das Böse selbst nur ein leeres Nichts, es ist nur in diesem Gegensatz.

Das Böse und dieser Schmerz kann nur unendlich seyn, indem das Gute, Gott gewußt wird als Ein Gott, als reiner, geistiger Gott, und nur indem das Gute diese reine Einheit ist, beim Glauben an Einen Gott und nur in Beziehung auf diesen kann auch und muß das Negative fortgehen zu dieser Bestimmung des Bösen, die Negation ebenso fortgehen zu dieser Allgemeinheit.

Die eine Seite dieser Entzweiung ist auf diese Weise vorhanden durch die Erhebung des Menschen zur reinen, geistigen Einheit Gottes. Dieser Schmerz und dieß Bewußtseyn ist die Vertiefung des Menschen in sich und eben damit in das negative Moment der Entzweiung, des Bösen.

Dieß ist die objektive innerliche Vertiefung in das Böse;

die innerliche Vertiefung affirmativ ist die Vertiefung in die reine Einheit Gottes. Auf diesem Punkte ist vorhanden, daß Ich als natürlicher Mensch unangemessen ist dem, was das Wahrhafte ist, und ebenso unendlich fest ist die Wahrheit des Einen Guten in mir, so bestimmt sich diese Unangemessenheit zu dem, was nicht seyn soll.

Die Aufgabe, die Forderung ist unendlich. Man kann sagen: indem ich natürlicher Mensch bin, habe ich einer Seits Bewußtseyn über mich, aber die Natürlichkeit besteht in der Bewußtlosigkeit in Ansehung meiner, in der Willenlosigkeit, ich bin ein Solches, das nach der Natur handelt und insofern bin ich nach dieser Seite, sagt man oft, schuldlos, insofern ich kein Bewußtseyn darüber habe, was ich thue, ohne eigentlichen Willen bin, es ohne Neigung thue, mich durch Triebe überraschen lasse.

Aber diese Schuldlosigkeit verschwindet hier in diesem Gegensatz. Denn eben das natürliche, das bewußte und willenlose Seyn des Menschen ist es, was nicht seyn soll, und es ist damit zum Bösen bestimmt vor der reinen Einheit, vor der vollkommenen Reinheit, die ich als das Wahrhafte, Absolute weiß. Es liegt in dem Gesagten, daß, auf diesen Punkt gekommen, das Bewußtlose, Willenlose wesentlich selbst als das Böse zu betrachten ist.

Aber der Widerspruch bleibt immer, mag man ihn so wenden oder so; indem sich diese sogenannte Schuldlosigkeit als Böses bestimmt, bleibt die Unangemessenheit meiner gegen das Absolute, gegen mein Wesen, und nach der einen oder anderen Seite weiß ich mich immer als das, was nicht seyn soll.

Das ist das Verhältniß zu dem einen Extrem und das Resultat, die bestimmtere Weise dieses Schmerzes ist die Demüthigung meiner, die Zerknirschung, daß es Schmerz über mich ist, daß ich als Natürliches unangemessen bin demjenigen, was ich zugleich selbst weiß, was in meinem Wissen, Wollen ist, daß ich sey.

2. Was das Verhältniß zum **anderen** Extrem betrifft, so erscheint hier die Trennung als **Unglück**, daß der Mensch nicht befriedigt wird in der Welt. Seine Befriedigung, seine Naturbedürfnisse haben weiter kein Recht, keine Ansprüche. Als Naturwesen verhält sich der Mensch zu Anderem, und Anderes verhält sich zu ihm als Mächte, und er ist insofern zufällig, wie die andern.

Aber seine Forderungen in Ansehung der Sittlichkeit, die höheren, sittlichen Anforderungen sind Forderungen, Bestimmungen der Freiheit. Insofern diese an sich berechtigten, in seinem Begriff — er weiß vom Guten und das Gute ist in ihm — insofern dieses nicht seine Befriedigung findet im Daseyn, in der äußerlichen Welt, so ist er im Unglück.

Das Unglück ist es, das den Menschen in sich zurücktreibt, in sich zurückdrängt, und indem diese feste Forderung der Vernünftigkeit der Welt in ihm ist, giebt er die Welt auf und sucht das Glück, die Befriedigung, die Zusammenstimmung seiner mit sich selbst, die Zusammenstimmung seiner affirmativen Seite mit dem Daseyn. Daß er diese erlange, giebt er die äußerliche Welt auf, verlegt sein Glück in sich selbst, befriedigt sich in sich selbst.

Wir hatten diese zwei Formen: jenen Schmerz, der von der Allgemeinheit, von Oben kommt, sahen wir im **jüdischen** Volk; dabei bleibt die unendliche Forderung der absoluten Reinheit in meiner Natürlichkeit, meinem empirischen Wollen und Wissen. Das Andere, das Zurücktreiben aus dem Unglück in sich ist der Standpunkt, in dem die **römische** Welt geendet hat — dieß allgemeine Unglück der Welt.

Wir sahen diese formelle Innerlichkeit, die in der Welt sich befriedigt, diese Herrschaft, den Zweck Gottes, der vorgestellt, gewußt, gemeint wird als weltliche Herrschaft. Beide Seiten haben ihre Einseitigkeit: die erste kann als Empfindung der Demüthigung ausgesprochen werden, die andere ist die abstrakte

Erhebung des Menschen in sich, der Mensch, der sich in sich koncentrirt. So ist es der Stoicismus oder Skepticismus.

Der stoische, skeptische Weise war auf sich gewiesen, sollte in ihm selbst befriedigt seyn, in dieser Unabhängigkeit, Starrheit des Beisichseyns sollte er das Glück haben, die Zusammenstimmung mit sich selbst, in dieser seiner abstrakten, ihm gegenwärtigen, selbstbewußten Innerlichkeit sollte er beruhen.

In dieser Trennung, Entzweiung haben wir gesagt, bestimmt sich also hier das Subjekt, faßt sich auf als das Extrem des abstrakten Fürsichseyns, der abstrakten Freiheit, die Seele senkt sich in ihre Tiefe, in ihren ganzen Abgrund. Diese Seele ist die unentwickelte Monade, die nackte Monade, die leere, erfüllungslose Seele, indem sie aber an sich der Begriff, das Konkrete ist, ist diese Leerheit, Abstraktion widersprechend gegen ihre Bestimmung, konkret zu seyn.

Das ist also das Allgemeine, daß in dieser Trennung, die als unendlicher Gegensatz entwickelt ist, diese Abstraktion aufgehoben werden soll. Diese Abstraktion ist auch an ihr selbst ein Wille, ist konkret, aber die Erfüllung, die es an ihm vorfindet, ist der natürliche Wille. Die Seele findet nichts vor als Begierde, Selbstsucht ꝛc. in ihr und es ist dieß eine der Formen des Gegensatzes, daß Ich, die Seele in ihrer Tiefe, und die reale Seite von einander unterschieden sind, so daß die reale Seite nicht eine solche ist, die dem Begriff angemessen gemacht ist, daher zurückgeführt ist, sondern an ihr selbst nur natürlichen Willen findet.

Der Gegensatz, worin die reale Seite weiter entwickelt ist, ist die Welt und der Einheit des Begriffs gegenüber ist so eine Gesammtheit des natürlichen Willens, dessen Princip Selbstsucht ist und die Verwirklichung desselben tritt als Verdorbenheit, Rohheit ꝛc. auf. Die Objektivität, die dieß reine Ich hat, die für dasselbe ist als eine ihm angemessene, ist nicht sein natürlicher Wille, auch nicht die Welt, sondern die angemessene Ob-

jektivität ist nur das allgemeine Wesen, dieser Eine, der in ihm nicht erfüllt ist, dem alle Erfüllung, Welt, gegenübersteht.

Das Bewußtseyn nun dieses Gegensatzes, dieser Trennung des Ich und des natürlichen Willens ist das eines unendlichen Widerspruchs. Dieß Ich ist mit dem natürlichen Willen, der Welt, in unmittelbarer Beziehung und zugleich davon abgestoßen. Dieß ist der unendliche Schmerz, das Leiden der Welt. Es kann eine Versöhnung auf diesem Standpunkte statt finden, die aber ungenügend und partiell ist. Es giebt eine Ausgleichung des Ich in sich selbst, wie in der stoischen Philosophie dieß Ich für sich ist, es weiß sich als denkend und sein Gegenstand ist das Gedachte, das Allgemeine und dieß ist ihm schlechthin alles, ist ihm die wahrhafte Wesenheit, so daß es ihm gilt, ein Gedachtes ist; es gehört dem Subjekte an, denn es ist von ihm gesetzt. Aber eine solche Versöhnung ist nur abstrakt, außer diesem Gedachten ist alle Bestimmung, es ist nur formelle Identität mit sich. Auf diesem absoluten Standpunkt kann und soll nicht eine solche abstrakte Versöhnung stattfinden, auch der natürliche Wille kann nicht in sich befriedigt werden, denn er und der Weltzustand genügen ihm, der seine Unendlichkeit erfaßt hat, nicht. Die abstrakte Tiefe des Gegensatzes erfordert das unendliche Leiden der Seele und damit eine Versöhnung, die ebenso vollkommen ist.

Es sind die höchsten, abstraktesten Momente, der Gegensatz ist der höchste. Beide Seiten sind der Gegensatz in seiner vollkommensten Allgemeinheit, im Innersten, im Allgemeinen selbst, die Gegensätze in der größten Tiefe. Beide Seiten sind aber einseitig: die erste Seite enthält diesen Schmerz, diese abstrakte Demüthigung; da ist das Höchste schlechthin diese Unangemessenheit des Subjekts zum Allgemeinen, diese Entzweiung, Zerreißung, die nicht ausgefüllt, nicht ausgeglichen ist — der Standpunkt des Gegensatzes vom Unendlichen einer Seits und von einer festen Endlichkeit anderer Seits. Diese Endlichkeit ist die

abstrakte Endlichkeit: was mir hierbei als das Meinige zukommt, das ist auf diese Weise nur das Böse.

Ihre Ergänzung hat diese Abstraktion im Andern, das ist das Denken in sich selbst, die Angemessenheit meiner, daß ich befriedigt bin in mir selbst, befriedigt seyn kann in mir selbst. Aber für sich ist diese zweite Seite ebenso einseitig, nur das Affirmative, die Affirmation meiner in mir selbst. Die erste Seite, die Zerknirschung ist nur negativ, ohne Affirmation in sich; die zweite soll seyn diese Affirmation, Befriedigung seiner in sich.

Aber diese Befriedigung meiner in mir ist eine nur abstrakte Befriedigung durch die Flucht aus der Welt, aus der Wirklichkeit, durch die Thatlosigkeit. Indem es die Flucht aus der Wirklichkeit ist, ist es auch die Flucht aus meiner Wirklichkeit, nicht aus der äußerlichen Wirklichkeit, sondern aus der Wirklichkeit meines Willens.

Die Wirklichkeit meines Willens, Ich als dieses Subjekt, der erfüllte Wille bleibt mir nicht, aber es bleibt mir die Unmittelbarkeit meines Selbstbewußtseyns, dieses Selbstbewußtseyn, zwar ein vollkommen abstraktes, aber diese letzte Spitze des Tiefen ist darin enthalten und ich habe mich darin erhalten.

Es ist nicht diese Abstraktion von meiner abstrakten Wirklichkeit in mir oder von meinem unmittelbaren Selbstbewußtseyn, der Unmittelbarkeit meines Selbstbewußtseyns. Auf dieser Seite ist also die Affirmation das Ueberwiegende ohne jene Negation der Einseitigkeit des Unmittelbarseyns. Dort ist die Negation das Einseitige.

Diese zwei Momente sind es, die das Bedürfniß enthalten zum Uebertritt. Der Begriff der vorhergehenden Religionen hat sich gereinigt zu diesem Gegensatz, und indem dieser Gegensatz sich als existirendes Bedürfniß gezeigt und dargestellt hat, ist dieß so ausgedrückt worden: „Als die Zeit erfüllet war," gekommen; d. h. der Geist, das Bedürfniß des Geistes ist vorhanden, der die Versöhnung zeigt.

3. Die Versöhnung. Das tiefste Bedürfniß des Geistes besteht darin, daß der Gegensatz im Subjekt selbst zu seinen allgemeinen, d. h. abstraktesten Extremen gesteigert ist. Dieß ist diese Entzweiung, dieser Schmerz. Dadurch, daß diese beiden Seiten nicht auseinanderfallen, sondern dieser Widerspruch sind in Einem, beweist sich zugleich das Subjekt als unendliche Kraft der Einheit, es kann diesen Widerspruch aushalten. Das ist die formelle, abstrakte, aber unendliche Energie der Einheit, die es besitzt.

Das, wodurch das Bedürfniß befriedigt wird, ist das Bewußtseyn der Aussöhnung, des Aufhebens, der Nichtigkeit des Gegensatzes, daß dieser Gegensatz nicht ist die Wahrheit, sondern vielmehr dieß, die Einheit durch die Negation dieses Gegensatzes zu erreichen], d. i. der Friede, die Versöhnung], die das Bedürfniß fordert. Die Versöhnung ist die Forderung des Bedürfnisses des Subjekts und es liegt in ihm als unendlich Einem, mit sich Identischen.

Dieses Aufheben des Gegensatzes hat zwei Seiten.

Es muß dem Subjekt das Bewußtseyn werden, daß dieser Gegensatz nicht an sich ist, daß die Wahrheit, das Innere ist das Aufgehobenseyn dieses Gegensatzes. Sodann, weil er an sich, der Wahrheit nach aufgehoben ist, kann das Subjekt als solches in seinem Fürsichseyn erreichen, erlangen das Aufheben dieses Gegensatzes, den Frieden, die Versöhnung.

1. Daß der Gegensatz an sich aufgehoben ist, macht die Bedingung, Voraussetzung aus, die Möglichkeit, daß das Subjekt auch für sich ihn aufhebe. Insofern wird gesagt: das Subjekt gelange nicht aus sich, d. i. aus sich als diesem Subjekt, durch seine Thätigkeit, sein Verhalten zur Versöhnung: es ist nicht sein Verhalten als des Subjekts, wodurch die Versöhnung zu Stande gebracht wird und zu Stande gebracht werden kann.

Dieß ist die Natur des Bedürfnisses, wenn die Frage ist, wodurch kann es befriedigt werden? Die Versöhnung kann nur

dadurch seyn, daß für dasselbe wird das Aufgehobenseyn der Trennung, daß das, was sich zu fliehen scheint, dieser Gegensatz nichtig ist, daß die göttliche Wahrheit für dasselbe werde der aufgelöste Widerspruch, worin beide ihre Abstraktion gegeneinander abgelegt haben.

Es erhebt sich daher auch hier noch einmal die obige Frage: kann das Subjekt diese Versöhnung nicht aus sich zu Stande bringen durch seine Thätigkeit, daß es durch seine Frömmigkeit, Andacht sein Inneres der göttlichen Idee angemessen mache, und dieß durch Handlungen ausdrücke? Und kann dieß ferner nicht das einzelne Subjekt, sondern alle Menschen, die recht wollten das göttliche Gesetz in sich aufnehmen, so daß der Himmel auf Erden wäre, der Geist in seiner Gnade gegenwärtig lebte, Realität hätte? Die Frage ist, ob das Subjekt nicht aus sich als Subjekt dieß hervorbringen kann. Es ist eine gemeine Vorstellung, daß es dieß könne. Zu beachten ist hier, was wir genau vor uns haben müssen, daß von dem Subjekt die Rede ist, welches auf einem Extrem steht, für sich ist. Die Subjektivität hat die Bestimmung des Setzens, daß dieß durch mich sey. Dieß Setzen, Handeln &c. geschieht durch mich, der Inhalt mag seyn, welcher er will, das Hervorbringen ist damit selbst eine einseitige Bestimmung und das Prädikat ist nur ein Gesetztes, es bleibt als solches nur in abstrakter Freiheit. Jene Frage heißt daher, ob es durch sein Setzen dieß nicht hervorbringen kann. Dieß Setzen muß wesentlich seyn eine Voraussetzung, so daß das Gesetzte auch an sich ist. Die Einheit der Subjektivität und Objektivität, diese göttliche Einheit muß als Voraussetzung seyn für mein Setzen, dann hat dieß erst einen Inhalt, der Inhalt ist Geist, Gehalt — sonst ist es subjektiv, formell, so erhält es erst wahrhaften, substantiellen Inhalt. Mit der Bestimmung dieser Voraussetzung verliert es seine Einseitigkeit, mit der Bedeutung solcher Voraussetzung benimmt es sich diese Einseitigkeit, verliert sie dadurch. Kant und Fichte sagen, der Mensch

kann nur säen, Gutes nur thun in der Voraussetzung einer moralischen Weltordnung, er weiß nicht, ob es gedeihen, gelingen werde, er kann nur handeln mit der Voraussetzung, daß das Gute Gedeihen an und für sich habe, nicht nur ein Gesetztes sey, sondern seiner Natur nach objektiv. Die Voraussetzung ist wesentliche Bestimmung.

Die Harmonie dieses Widerspruchs muß also in der Weise vorgestellt werden, daß er für das Subjekt eine Voraussetzung sey. Indem der Begriff göttliche Einheit erkennt, so erkennt der Begriff, daß Gott an und für sich ist und damit nur die Einsicht, die Thätigkeit, das Subjekt nur Bestehen hat, nichts für sich ist, nur ist unter jener Voraussetzung. Dem Subjekt muß also erscheinen die Wahrheit als Voraussetzung und die Frage ist, wie, in welcher Gestalt die Wahrheit erscheinen könne auf diesem Standpunkt, auf dem wir uns befinden, er ist der unendliche Schmerz, diese reine Tiefe der Seele und für diesen Schmerz soll seyn die Auflösung des Widerspruchs. Diese ist nothwendig zunächst in der Weise der Voraussetzung, weil es dieß einseitige Extrem ist.

Des Subjekts Verhalten ist also nur das Setzen, das Thun nur die eine Seite, die andere ist die substantielle, zu Grund liegende, welche die Möglichkeit enthält. Dieß ist, daß an sich dieser Gegensatz nicht vorhanden ist. Näher ist es, daß der Gegensatz ewig entsteht, ebenso sich ewig aufhebt, ebenso das ewige Versöhnen ist.

Daß dieses die Wahrheit ist, sahen wir in der ewigen göttlichen Idee, daß Gott dieß ist als lebendiger Geist: sich von sich zu unterscheiden, ein Anderes zu setzen und in diesem Anderen mit sich identisch zu bleiben, in diesem Anderen die Identität seiner mit sich selbst zu haben.

Das ist die Wahrheit; diese Wahrheit ist es, die die eine Seite dessen ausmachen muß, was dem Menschen zum Bewußtseyn kommen muß, die ansichseyende, substantielle Seite.

Näher kann es so ausgedrückt werden: daß der Gegensatz die Unangemessenheit überhaupt ist. Der Gegensatz, das Böse ist die Natürlichkeit des menschlichen Seyns und Wollens, die Unmittelbarkeit; das ist eben die Weise der Natürlichkeit, mit der Unmittelbarkeit ist eben die Endlichkeit gesetzt, und diese Endlichkeit oder Natürlichkeit ist unangemessen der Allgemeinheit Gottes, der in sich schlechthin freien, bei sich seyenden, unendlichen, ewigen Idee.

Diese Unangemessenheit ist der Ausgangspunkt. Die nähere Bestimmung ist nicht, daß die Unangemessenheit von beiden Seiten verschwinde für das Bewußtseyn. Die Unangemessenheit ist; sie liegt in der Geistigkeit: der Geist ist das sich Unterscheiden, das Setzen von Unterschiedenen.

Wenn sie unterschieden sind, nach diesem Moment, daß sie Unterschiedene sind, sind sie nicht das Gleiche: sie sind verschieden, einander unangemessen. Die Unangemessenheit kann nicht verschwinden; wenn sie verschwände, so verschwände das Urtheil des Geistes, seine Lebendigkeit, so hörte er auf, Geist zu seyn.

2. Die weitere Bestimmung aber ist diese, daß dieser Unangemessenheit ungeachtet die Identität beider sey; daß das Andersseyn, die Endlichkeit, die Schwäche, die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur keinen Eintrag thun solle jener Einheit, die das Substantielle der Versöhnung ist.

Auch dieses haben wir erkannt in der göttlichen Idee: denn der Sohn ist ein Anderes als der Vater, dieß Andersseyn ist Verschiedenheit, sonst ist es nicht Geist. Aber das Andere ist Gott, hat die ganze Fülle der göttlichen Natur in sich: diesem, daß dieser Andere der Sohn Gottes, damit Gott ist, thut die Bestimmung des Andersseyns keinen Eintrag; ebenso auch nicht ihm in der menschlichen Natur.

Dieses Andersseyn ist das ewig sich aufhebende, das ewig sich setzende, ewig sich aufhebende und dieses sich Setzen und Aufheben des Andersseyns ist die Liebe, der Geist. Das Böse,

die eine Seite ist abstrakt bestimmt worden als nur das Andere, Endliche, Negative, und Gott als das Gute, Wahrhafte auf die andere Seite gestellt. Aber dieß Andere, Negative enthält in sich selbst auch die Affirmation und das muß zum Bewußtseyn kommen, daß das Princip der Affirmation darin enthalten ist, daß in diesem Princip der Affirmation das Princip der Identität liegt mit der anderen Seite: so wie Gott nicht nur als das Wahre die abstrakte Identität mit sich ist, sondern das Andere, die Negation, das sich Anderssetzen seine eigene wesentliche Bestimmung, die eigene Bestimmung des Geistes ist.

Ueberschauen wir an diesem Punkt den zurückgelegten Weg, so war der Gang in seiner Nothwendigkeit dieser. In der ersten reinen Form der Idee ist der Unterschied nur Schein, er muß auch zu seinem Rechte kommen. Was wir zuerst nur ideell als Sohn und als in der Einheit bleibend ausgesprochen haben, ist hier in der Form des Andersseyns gefaßt. Damit tritt ein Verhältniß ein. Indem der Geist sich zu einem Anderen verhält, so ist er nicht der ewige Geist, sondern der endliche Geist: er ist der unversöhnte, der fremde. Das ist überhaupt die Schöpfung der Welt, die an ihr das Unterschiedene ist nämlich die Natur und der endliche Geist, für den die Natur ist.

Gott ist der Schöpfer und zwar in der Bestimmung des *λόγος*, als das sich äußernde, sprechende Wort, als die *ὅρασις*, das Sehen Gottes. Die Natur ist die seyende Aeußerlichkeit, das an ihm Verschiedene, in der Bestimmung der Mannigfaltigkeit. Sie ist die Sphäre des endlichen Geistes. Dieß ist das erste, unmittelbare Verhältniß. Aber dieses Verhältniß des endlichen Geistes zur Natur ist nicht ein Festes, sondern der endliche Geist muß den Proceß an ihm selbst durchmachen, er muß manifestiren, daß er göttlichen Geistes ist, muß jenes unmittelbare Verhältniß zur Natur aufheben.

Die Natur ist der Schauplatz des endlichen Geistes: nur

für den Menschen ist eine Natur. Der Mensch ist endlicher Geist und ist an ihm selber natürlich, damit ist er mit der Natur überhaupt zusammengeschlossen. In der Welt ist an sich die Vernunft, weil sie das Ebenbild Gottes ist. Aber dieß ist nur erst ihr Verborgenes, Innerliches. Das Ebenbild erscheint so als der Widerspruch; aber der endliche Geist ist die Auflösung dieses Widerspruches. Die Natur ist zugleich mit dem endlichen Geist; beides ist in Einem. Das ist die Sphäre der Entfremdung, der Unruhe; der Proceß aber ist, diese Entfremdung aufzuheben, daß sie zur Versöhnung komme.

Die mannigfaltigen Formen des Verhältnisses des endlichen Geistes zur Natur gehören nicht hierher, ihre wissenschaftliche Betrachtung fällt in die Phänomenologie des Geistes oder die Geisteslehre. — Hier ist dieses Verhältniß innerhalb der Sphäre der Religion zu betrachten, so daß die Natur für den Menschen nicht nur diese unmittelbare, äußerliche Welt ist, sondern eine Welt, worin der Mensch Gott erkennt: die Natur ist so für den Menschen eine Offenbarung Gottes. — Dieses Verhältniß des Geistes zur Natur haben wir schon früher in den ethnischen Religionen gesehen, wo wir die Formen des Aufsteigens des Geistes vom Unmittelbaren, indem die Natur als zufällig genommen wird, zum Nothwendigen und zu einem weise und zweckmäßig Handelnden gehabt haben. — Also ist das Bewußtseyn des endlichen Geistes von Gott durch die Natur vermittelt. Der Mensch sieht durch die Natur Gott; die Natur ist nur noch die Umhüllung und unwahre Gestaltung. —

Das von Gott Unterschiedene ist hier wirklich ein Anderes und hat die Form eines Andern: es ist die Natur, die für den Geist und für den Menschen ist. Dadurch soll die Einheit vollbracht und das Bewußtseyn bewirkt werden, daß das Ende und die Bestimmung der Religion die Versöhnung ist. Das Erste ist das abstrakte Bewußtwerden Gottes, daß der Mensch sich an der Natur zu Gott erhebt: das haben wir in den Beweisen

vom Daseyn Gottes gesehen; hierein fallen auch die frommen Betrachtungen, wie herrlich Gott Alles gemacht, wie weise er Alles eingerichtet habe. Diese Erhebungen gehen einfach zu Gott und können mit diesem oder jenem Stoffe anfangen. Die Frömmigkeit macht solche erbauliche Betrachtungen, fängt mit dem Besondersten und Geringsten an und erkennt darin überhaupt ein Höheres. Sehr häufig mischt sich darein die schiefe Ansicht, daß man das, was in der Natur geschieht, als etwas Höheres ansieht als das Menschliche. Diese Betrachtung selbst aber, indem sie vom Einzelnen anfängt, ist unangemessen; es kann ihr eine andere Betrachtung entgegengesetzt werden: die Ursache nämlich soll der Erscheinung angemessen seyn, sie soll selbst die Beschränktheit, die die Erscheinung an ihr hat, enthalten: wir verlangen einen besonderen Grund, der dieses Besondere begründet habe. Die Betrachtung einer besonderen Erscheinung hat immer dieß Unangemessene. Ferner sind diese besonderen Erscheinungen natürliche; Gott soll aber als Geist gefaßt werden, und das, worin wir ihn erkennen, muß also auch Geistiges seyn. „Gott donnert mit seinem Donner, sagt man, und wird doch nicht erkannt;" der geistige Mensch fordert aber etwas Höheres als bloß Natürliches. Um als Geist erkannt zu werden, ist Gott mehr als bloß Donnerer. — Die Eine Weise der Offenbarung, die überhaupt zu der Erhebung, deren allgemeine Bestimmungen wir früher betrachtet haben, führt, ist die durch die Natur und die Welt. Die andere Weise ist die höhere durch den endlichen Geist: diese hat erst das eigenthümliche Interesse des Standpunkts, auf dem wir uns jetzt befinden. Dem endlichen Menschen wird in dem Gegenständlichen für die Anschauung, die Empfindung, und das unmittelbare Bewußtseyn die Göttlichkeit zuerkannt.

Dieß ist die Erscheinung Gottes im Fleische. Gott soll gewußt werden als Seyn für Anderes, für die Menschen und der Mensch ist anschauender, empfindender — dieser ein-

zelne Mensch. Die Möglichkeit der Versöhnung ist nur vorhanden, wenn die an sich seyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur gewußt wird: nur dann kann der Mensch sich in Gott aufgenommen wissen, wenn ihm Gott nicht ein Fremdes ist, wenn er an der Natur Gottes nicht bloß äußerliches Accidenz ist, sondern wenn er nach seinem Wesen, nach seiner Freiheit in Gott aufgenommen ist. Es muß dem Menschen die an sich seyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in gegenständlicher Weise geoffenbart werden — dieß ist durch die Menschwerdung Gottes geschehen. Die Möglichkeit der Versöhnung ist nur darin, daß gewußt wird die an sich seyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur; das ist die nothwendige Grundlage; so kann der Mensch sich aufgenommen wissen in Gott, insofern Gott ihm nicht ein Fremdes ist, er sich zu ihm nicht als ein Aeußerliches verhält, sondern nach seiner Freiheit Subjekt in Gott sey; dieß aber ist möglich nur, insofern in Gott selbst diese Subjektivität der menschlichen Natur ist und die an sich seyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist für ihn, wenn Gott als Mensch erscheint. — Aehnliches haben wir in untergeordneterer Form gesehen, die Inkarnationen der indischen Götter, Dalai Lama- und Buddha-Menschen als Götter verehrt: bei den Griechen ist es auch ein Mensch, Herakles, der sich durch seine Tapferkeit und seine Thaten in den Himmel hinaufschwingt und unter die Götter aufgenommen wird. — Alles dieß ist sehr verschieden von dem, was wir jetzt haben: es ist aber doch darin das Drängen nach dieser Bestimmung der an sich seyenden Einheit nicht zu verkennen; die Form ist freilich noch sehr untergeordnet: im indischen Pantheismus nimmt die Substanz nur die Maske der Subjektivität an, denn sie kommt nicht zur wirklichen, freien Subjektivität.

Diese Bestimmung, daß Gott Mensch wird, damit der endliche Geist das Bewußtseyn Gottes im Endlichen selbst habe, ist

das schwerste Moment in der Religion. Nach einer gewöhnlichen Vorstellung, die wir besonders bei den Alten finden, ist der Geist, die Seele, in diese Welt als in ein ihm Fremdartiges herabgestoßen: dieses Inwohnen im Körper und die Vereinzelung zur Individualität sey eine Erniedrigung des Geistes. Darin liegt die Bestimmung der Unwahrheit der bloß materiellen Seite, der unmittelbaren Existenz. Aber anderer Seits ist die Bestimmung der unmittelbaren Existenz zugleich auch eine wesentliche, die letzte Zuspitzung des Geistes in seiner Subjektivität. Der Mensch hat geistige Interessen und ist geistig thätig, er kann sich daran gehindert fühlen, indem er sich in physischer Abhängigkeit fühlt, indem er für seine Nahrung sorgen muß u. s. w., er fällt von seinen geistigen Interessen ab durch die Gebundenheit an die Natur. Das Moment der unmittelbaren Existenz ist im Geiste selbst enthalten. Es ist die Bestimmung des Geistes zu diesem Momente fortzugehen. Die Natürlichkeit ist nicht eine äußerliche Nothwendigkeit, sondern der Geist als Subjekt in seiner unendlichen Beziehung auf sich selbst hat die Bestimmung der Unmittelbarkeit an ihm. Insofern nun dem Menschen geoffenbart werden soll, was die Natur des Geistes ist, die Natur Gottes in der ganzen Entwickelung der Idee offenbar werden soll, so muß darin diese Form auch vorkommen, und das ist eben die Form der Endlichkeit. Das Göttliche muß in der Form der Unmittelbarkeit erscheinen. Diese unmittelbare Gegenwart ist nur Gegenwart des Geistigen in der *geistigen Gestalt*, welche die *menschliche* ist. Auf keine andere Weise ist diese Erscheinung wahrhaft, nicht etwa als Erscheinung Gottes im feurigen Busch u. dgl. m. Gott erscheint als einzelne Person, an welche Unmittelbarkeit sich alle physische Bedürftigkeit anknüpft. Im indischen Pantheismus kommen unzählig viele Inkarnationen vor, da ist die Subjektivität, das menschliche Seyn nur accidentelle Form in Gott; Gott aber als Geist enthält das Moment der Subjektivität, der Einzigkeit an ihm;

seine Erscheinung kann daher auch nur eine einzige seyn, nur einmal vorkommen.

Göttliche und menschliche Natur in Einem ist ein harter, schwerer Ausdruck; die Vorstellung, die man damit verbindet, ist zu vergessen; es ist die geistige Wesenheit, an die dabei zu denken ist; in der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist alles verschwunden, was zur äußeren Partikularisation gehört; das Endliche ist verschwunden.

Dieses Ansichseyn muß dem unendlichen Schmerz zum Bewußtseyn kommen, die ansichseyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, aber nur dem Ansichseyn, der Substantialität nach, so, daß diese Endlichkeit, Schwäche, dieß Andersseyn keinen Eintrag thut dieser substantiellen Einheit beider. Oder es ist dieß, daß dem Menschen zum Bewußtseyn kommt das Substantielle der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, so, daß der Mensch ihm als Gott und Gott ihm als Mensch erscheint. Das ist die Nothwendigkeit dieses Bedürfnisses, dieser Erscheinung.

3. Weiter aber soll dieß Bewußtseyn der absoluten Idee, die wir in der Philosophie, im Denken haben, hier hervorgebracht werden nicht für den Standpunkt philosophischer Spekulation, des spekulativen Denkens, sondern in der Form der Gewißheit für die Menschen; nicht daß sie es denken, seine Nothwendigkeit einsehen und erkennen, sondern daß es ihnen gewiß ist, d. h. daß dieser Inhalt, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur zur Gewißheit komme, für sie erhalte die Form unmittelbarer sinnlicher Anschauung, äußerlichen Daseyns, daß dieser Inhalt erscheine als auf der Welt gesehen und erfahren.

Diese Form des nicht spekulativen Bewußtseyns muß man wesentlich vor sich haben. Es soll dem Menschen gewiß werden — gewiß ist nur, was in innerer und äußerer Anschauung ist, auf unmittelbare Weise. Daß es dem Menschen gewiß werde, mußte Gott im Fleisch, auf der Welt erscheinen. Die Noth-

wendigkeit dessen, daß Gott im Fleisch erscheine, auf der Welt, ist wesentliche Bestimmung; es ist nothwendig, abgeleitet nach dem Vorhergehenden, bewiesen aus dem Vorigen: so nur kann es zur Gewißheit werden — die Wahrheit in Form der Gewißheit.

Die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, der Mensch in seiner Allgemeinheit ist der Gedanke des Menschen. Hier auf diesem Standpunkt ist es nicht um den Gedanken des Menschen, sondern um die sinnliche Gewißheit zu thun, also ist es ein Mensch, der Mensch als einzelner, der Mensch in Bestimmung von Einzelnheit, Partikularität.

Ferner kann es nicht bleiben bei der Bestimmung der Einzelnheit überhaupt, denn die Einzelnheit überhaupt wäre selbst wieder allgemein. Die Einzelnheit auf diesem Standpunkt ist nicht die allgemeine, diese ist im abstrakten Denken als solchen: hier aber ist es um die Gewißheit des Anschauens, des Empfindens zu thun.

Diese substantielle Einheit ist das Ansich des Menschen; indem es dieses für den Menschen ist, ist es jenseits des unmittelbaren Bewußtseyns, des gewöhnlichen Bewußtseyns, Wissens; damit muß es drüben stehen für das subjektive Bewußtseyn, das sich als gewöhnliches Bewußtseyn verhält und bestimmt ist.

Hierin liegt eben, daß dieß als einzelner, ausschließender Mensch erscheinen müsse für die Andern, nicht sie alle Einzelne, sondern Einer, von dem sie ausgeschlossen sind, so ist es ihnen drüben als das Ansich — die Einzelnheit auf dem Boden der Gewißheit.

Christus ist in der Kirche Gottmensch genannt worden — diese ungeheure Zusammensetzung ist es, die dem Verstand schlechthin widerspricht; aber die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist dem Menschen darin zum Bewußtseyn, zur Gewißheit gebracht worden, daß das Andersseyn, oder

wie man es auch ausdrückt, die Endlichkeit, Schwäche, Gebrechlichkeit der menschlichen Natur nicht unvereinbar sey mit dieser Einheit, wie in der ewigen Idee das Andersseyn keinen Eintrag thue der Einheit, die Gott ist.

Die Erscheinung ist ein Mensch in sinnlicher Gegenwart. Gott in sinnlicher Gegenwart kann keine andere Gestalt haben als die Gestalt des Menschen: im Sinnlichen, Weltlichen ist der Mensch allein das Geistige; soll also das Geistige in sinnlicher Gestalt seyn, so muß es in menschlicher Gestalt seyn.

Dieß ist das Ungeheure, dessen Nothwendigkeit wir gesehen haben. Es ist damit gesetzt, daß die göttliche und menschliche Natur nicht an sich verschieden ist. Gott in menschlicher Gestalt. Die Wahrheit ist, daß nur Eine Vernunft, Ein Geist ist, daß der Geist als endlicher nicht wahrhafte Existenz hat.

Die Wesentlichkeit der Gestalt des Erscheinens ist explicirt. Weil es die Erscheinung Gottes ist, so ist diese für die Gemeinde wesentlich. Erscheinen ist Seyn für Anderes, dieß Andere ist die Gemeinde.

Die Beglaubigung der Erscheinung hat zwei Seiten. Die erste ist die über den Inhalt der Erscheinung und dieser Inhalt ist, daß Gott nicht ein Abstraktum, sondern ein Konkretes ist. Die Beglaubigung hiervon ist auf diesem Standpunkt, insofern er für das Bewußtseyn ist, nur eine innere, das Zeugniß des Geistes. Die Philosophie hat zu expliciren, daß es nicht bloß dieß stumme, innere Zeugniß ist, sondern auch in dem Element des Denkens. Dieß ist die eine Seite, die Ebenbildlichkeit der menschlichen Natur, der Mensch ist das Ebenbild Gottes. Die zweite Seite ist die, die wir früher gesehen haben, daß Gott, wie er in seiner ewigen Idee betrachtet ist, den Sohn sich zu erzeugen, sich von sich zu unterscheiden hat, daß er dieß Unterscheidende ist, die Liebe, der Geist. Das Leiden der Seele ist das Zeugniß von dem Geist, indem er die

Negativität ist vom Endlichen und Unendlichen, Subjektivität und Objektivität zusammenseyend, noch als diese widerstreitenden, wäre dieser Streit geschwunden, so wäre kein Schmerz. Der Geist ist die absolute Kraft, diesen Schmerz zu ertragen, d. h. beide zu vereinigen und so zu seyn in dieser Einigkeit. In dem Schmerz, Genuß des Bedürfnisses, ist die Beglaubigung von der Erscheinung Gottes. Was die andere Beglaubigung anbetrifft, daß an diesem Menschen, an diesem Ort, in dieser Zeit die Erscheinung hervorgetreten ist, so ist diese durch die Ansicht der Weltgeschichte zu erkennen und hier vorauszusetzen.

Diese historische Erscheinung kann aber sogleich auf zweierlei Weise betrachtet werden. Einmal als Mensch, seinem äußerlichen Zustand nach, wie er der irreligiösen Betrachtung als gewöhnlicher Mensch erscheint. Und dann nach der Betrachtung im Geiste und mit dem Geiste, der zu seiner Wahrheit dringt, darum weil er diese unendliche Entzweiung, diesen Schmerz in sich hat, die Wahrheit will, das Bedürfniß der Wahrheit und die Gewißheit der Wahrheit haben will und soll. Dieß ist die wahrhafte Betrachtung in der Religion. Diese zwei Seiten sind hier zu unterscheiden, die unmittelbare Betrachtung und die durch den Glauben.

Durch den Glauben wird dieses Individuum als von göttlicher Natur gewußt, wodurch das Jenseits Gottes aufgehoben werde. Wenn man Christus betrachtet wie Sokrates, so betrachtet man ihn als gewöhnlichen Menschen, wie die Muhamedaner Christus betrachten als Gesandten Gottes, wie alle großen Menschen Gesandte, Boten Gottes in allgemeinem Sinne sind. Wenn man von Christus nicht mehr sagt, als daß er Lehrer der Menschheit, Märtyrer der Wahrheit ist, so steht man nicht auf dem christlichen Standpunkte, nicht auf dem der wahren Religion.

Die eine Seite ist diese menschliche Seite, diese Erscheinung als des lebenden Menschen. Ein unmittelbarer Mensch

ist in aller äußerlichen Zufälligkeit, in allen zeitlichen Verhältnissen, Bedingungen: er wird geboren, hat die Bedürfnisse aller andern Menschen als Mensch, allein daß er nicht eingeht in das Verderben, die Leidenschaften, die besonderen Neigungen derselben, in die besonderen Interessen der Weltlichkeit, bei denen auch Rechtschaffenheit und Lehre Statt finden kann, sondern daß er nur der Wahrheit, der Verkündigung der Wahrheit lebt, seine Wirksamkeit nur ist, das höhere Bewußtseyn der Menschen auszufüllen.

Es wird darin angeschaut, was für die Gemeinde ist. Es ist so zugleich in sinnlicher Weise und insofern Entäußerung des Göttlichen, der Idee, die sich aufzuheben hat.

Auf diese menschliche Seite gehört noch die Lehre Christi. Die Frage ist, wie kann diese Lehre seyn, wie ist sie beschaffen? Die erste Lehre kann nicht beschaffen seyn, wie nachher die Lehre in der Kirche ist — sie muß Eigenthümlichkeiten haben, die in der Kirche nothwendiger Weise zum Theil eine andere Bestimmung erhalten, zum Theil auf der Seite bleiben. Christus Lehre kann als diese unmittelbare nicht christliche Dogmatik, nicht Lehre der Kirche seyn. Wenn die Gemeinde etablirt ist, das Reich Gottes seine Wirklichkeit, sein Daseyn erlangt hat, so kann diese Lehre nicht mehr dieselbe Bestimmung haben, wie zuvor.

Die unmittelbare christliche Lehre erregt Empfindungen durch Vorstellungen; der Inhalt, den sie hat und der auf der höchsten Stufe als Explikation der Natur Gottes ist, ist gerade, für das sinnliche Bewußtseyn und an dasselbe kommend als Anschauung, nicht als Lehre, die den Begriff zu ihrer Form hat, wie das später in der Kirche mit der Wissenschaft nothwendig geworden ist.

Der Hauptinhalt dieser Lehre kann nur allgemein, abstrakt seyn. Wenn ein Neues, eine neue Welt, eine neue Religion, ein neuer Begriff von Gott in der vorstellenden Welt gegeben

werden soll, ist das erste der allgemeine Boden, das zweite das Besondere, Bestimmte, Konkrete. Die vorstellende Welt insofern sie denkt, denkt nur abstrakt, denkt nur das Allgemeine; es ist nur dem begreifenden Geiste vorbehalten, aus dem Allgemeinen das Besondere zu erkennen, dieß Besondere durch sich selbst aus dem Begriff hervorgehen zu lassen; für die vorstellende Welt ist es außereinander, und dieses der Boden des allgemeinen Gedankens. Dieser allgemeine Boden kann also durch die Lehre für den wahrhaften Begriff Gottes hervorgebracht werden.

Indem es um ein neues Bewußtseyn der Menschen, eine neue Religion zu thun ist, so ist es das Bewußtseyn der absoluten Versöhnung; damit ist bedingt eine neue Welt, eine neue Religion, eine neue Wirklichkeit, ein anderer Weltzustand: denn das äußerliche Daseyn, die Existenz, hat zu ihrem Substantiellen die Religion.

Dieß ist die negative, polemische Seite gegen das Bestehen in dieser Aeußerlichkeit in dem Bewußtseyn und Glauben der Menschen. Die neue Religion spricht sich aus als ein neues Bewußtseyn — Bewußtseyn der Versöhnung des Menschen mit Gott; diese Versöhnung als Zustand ausgesprochen ist das Reich Gottes, eine Wirklichkeit, in der Gott herrscht; die Geister, Herzen, sie sind versöhnt mit ihm, so ist es Gott, der zur Herrschaft gekommen ist. Dieß ist insofern der allgemeine Boden.

Dieses Reich Gottes, die neue Religion hat also an sich die Bestimmung der Negation gegen das Vorhandene, das ist die revolutionäre Seite der Lehre, die alles Bestehende theils auf die Seite wirft, theils vernichtet, umstößt. Alle irdischen, weltlichen Dinge fallen weg ohne Werth und werden so ausgesprochen. Das Vorhergehende verändert sich, das vorige Verhältniß, der Zustand der Religion, der Welt kann nicht bleiben, wie vorher; es ist darum zu thun, den Menschen, dem das Bewußtseyn der Versöhnung werden soll, daraus herauszuzie-

hen, zu verlangen diese Abstraktion von der vorhandenen Wirklichkeit.

Diese neue Religion ist selbst noch koncentrirt, nicht als Gemeinde vorhanden, sondern in dieser Energie, welche das einige Interesse des Menschen ausmacht, der zu kämpfen, zu ringen hat, sich dieß zu erhalten, weil es noch nicht in Uebereinstimmung ist mit dem Weltzustand, noch nicht im Zusammenhang mit dem Weltbewußtseyn.

Das erste Auftreten enthält die polemische Seite, die Forderung, sich von den endlichen Dingen zu entfernen: es ist gefordert eine Erhebung zu einer unendlichen Energie, in der das Allgemeine fordert für sich festgehalten zu seyn, und der alle andern Bande gleichgültig zu werden haben, was sonst sittlich, recht ist, alle anderen Bande auf die Seite zu setzen sind.

„Wer ist meine Mutter und mein Bruder? &c." „Laß die Todten ihre Todten begraben &c." „Wer seine Hand legt an den Pflug und sieht zurück, ist nicht geschickt zum Reich Gottes. Ich bin gekommen, das Schwerdt zu bringen &c."

Wir sehen hierin das Polemische ausgesprochen gegen die sittlichen Verhältnisse. „Sorge nicht für den andern Tag, gieb deine Güter den Armen."

Alle diese Verhältnisse, die sich auf Eigenthum beziehen, verschwinden; indessen heben sie sich wieder in sich selbst auf; wenn Alles den Armen gegeben wird, so sind keine Armen. Das Alles sind Lehren, Bestimmungen, die dem ersten Auftreten angehören, wo die neue Religion nur das einzige Interesse ausmacht, was der Mensch noch zu verlieren sich in Gefahr glauben muß. Die eine Seite ist diese Entsagung; dieses Aufgeben, diese Zurücksetzung alles wesentlichen Interesses und der sittlichen Bande ist im koncentrirten Erscheinen der Wahrheit eine wesentliche Bestimmung, die in der Folge, wenn die Wahrheit sichere Existenz hat, von ihrer Wichtigkeit verliert.

Es ist die Verkündigung des Reiches Gottes: in dieses,

als das Reich der Liebe zu Gott hat sich der Mensch zu versetzen, so, daß er sich unmittelbar in diese Wahrheit werfe. Dieses ist mit der reinsten, ungeheuersten Parrhesie ausgesprochen, z. B. der Anfang der sogenannten Bergpredigt: Selig sind, die reines Herzens sind: denn so werden sie Gott schauen. Solche Worte sind vom Größesten, was je ausgesprochen ist. Es ist unendlich wichtig, daß dem Volk durch die Lutherische Bibelübersetzung ein Volksbuch in die Hand gegeben ist, worin sich das Gemüth, der Geist auf die höchste, unendliche Weise zurechtfinden kann; in katholischen Ländern ist darin ein großer Mangel. Dort ist die Bibel das Rettungsmittel gegen alle Knechtschaft des Geistes.

Für diese Erhebung und damit diese im Menschen hervorkomme, ist von keiner Vermittelung gesprochen, sondern dieß unmittelbare Seyn, dieß unmittelbare sich Versetzen in die Wahrheit, in das Reich Gottes ist damit ausgesprochen. Die intellektuelle, geistige Welt, das Reich Gottes ist es, der der Mensch angehören soll.

In der Sprache der Begeisterung, in solchen durchdringenden Tönen, die die Seele durchbeben, die sie herausziehn aus dem leiblichen Interesse, ist dieß vorgetragen. „Trachtet am Ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit!"

Was das Besondere betrifft, so wären dieß nähere Lehren, worunter die Lehre der Liebe einen Hauptmittelpunkt ausmacht. „Liebe Gott über Alles und den Nächsten als dich selbst." Doch diese Gebote sind schon im alten Testament; was als moralische Gebote angesehen werden kann, ist theils auch in andern, theils in der jüdischen Religion. In diese Lehren tritt nun auch dieß Moment, diese Bestimmtheit: indem dieß so unmittelbar ausgesprochen ist: „Trachtet nach dem Reiche Gottes," werft euch in die Wahrheit, dieß so unmittelbar gefordert ist, so tritt dieß gleichsam als subjektiv ausgesprochen hervor, und insofern kommt die Person in Betracht.

Nach dieser Beziehung spricht Christus nicht als Lehrer nur, der aus seiner subjektiven Einsicht vorträgt, der das Bewußtseyn hat seines Producirens, seiner Thätigkeit, sondern als Prophet: er ist es, der, wie diese Forderung unmittelbar ist, unmittelbar aus Gott dieses spricht und aus welchem Gott dieses spricht.

Dieses Leben des Geistes in der Wahrheit zu haben, daß ohne Vermittelung es ist, spricht sich so prophetisch aus, daß Gott es ist, der dieß sagt. Es ist um die absolute, göttliche, an und für sich seyende Wahrheit zu thun; dieses Aussprechen und Wollen der an und für sich seyenden Wahrheit und die Bethätigung dieses Aussprechens wird als Thun Gottes ausgesprochen, es ist das Bewußtseyn der reellen Einheit des göttlichen Willens, seiner Uebereinstimmung damit.

Bei der Form dieses Aussprechens ist aber der Hauptaccent darauf gelegt, daß der, welcher dieß sagt, zugleich der Mensch wesentlich ist, der Menschensohn es ist, der es ausspricht, in dem dieses Aussprechen, diese Bethätigung des an und für sich Seyenden, dieß Wirken Gottes wesentlich ist als in einem Menschen, nicht als etwas Uebermenschliches, als Etwas, das in Gestalt einer äußern Offenbarung kommt; daß diese göttliche Gegenwart wesentlich identisch ist mit dem Menschlichen.

Christus nennt sich Gottessohn und Menschensohn: dieses ist eigentlich zu nehmen. Die Araber bezeichnen sich gegenseitig als Sohn eines gewissen Stammes; Christus gehört dem menschlichen Geschlecht an; dieses ist sein Stamm. Christus ist auch der Sohn Gottes: den wahren Sinn dieses Ausdrucks kann man auch wegexegesiren, sagen: alle Menschenkinder seyen Kinder Gottes oder sollen sich selbst zu Kindern Gottes machen u. dergl.

Seiner Lehre ist dann auch das Schicksal, das dieses Individuum gehabt, hinzuzufügen. Daß es Märtyrer der Wahrheit geworden, ist in nahem Zusammenhang mit solchem Auftreten. Indem

die Stiftung des Reiches Gottes mit dem vorhandenen Staat, der auf eine andere Weise und Bestimmtheit der Religion gegründet ist, durchaus in geradem Widerspruch ist, so ist das Schicksal, menschlich ausgedrückt, Märtyrer der Wahrheit zu seyn, im Zusammenhange mit jenem Auftreten.

Dieß sind die Hauptmomente der Lehre Christi. Dieser Lehrer hat Freunde um sich versammelt. Christus, insofern seine Lehren revolutionär waren, ist angeklagt und hingerichtet worden; er hat so die Wahrheit der Lehre mit dem Tode versiegelt. — So weit geht auch der Unglaube in dieser Geschichte mit: sie ist ganz der des Sokrates ähnlich, nur auf einem anderen Boden. Auch Sokrates hat die Innerlichkeit zum Bewußtseyn gebracht, sein *δαιμόνιον* ist nichts Anderes, auch er hat gelehrt, der Mensch müsse nicht bei der gewöhnlichen Autorität stehen bleiben, sondern sich selbst die Ueberzeugung davon verschaffen und nach seiner Ueberzeugung handeln. Dieß sind ähnliche Individualitäten und ähnliche Schicksale. Die Innerlichkeit des Sokrates ist dem religiösen Glauben seines Volkes zuwider gewesen, so wie der Staatsverfassung desselben, und er ist darum hingerichtet worden, auch er ist für die Wahrheit gestorben.

Christus lebte nur in einem andern Volke und seine Lehre hat insofern eine andere Farbe; aber das Himmelreich und die Reinigkeit des Herzens enthält doch eine unendlich größere Tiefe als die Innerlichkeit des Sokrates. — Dieß ist die äußerliche Geschichte Christi, die auch für den Unglauben ist, wie die Geschichte des Sokrates für uns.

Mit dem Tode Christi beginnt aber die Umkehrung des Bewußtseyns. Der Tod Christi ist der Mittelpunkt, um den es sich dreht, in seiner Auffassung liegt der Unterschied äußerlicher Auffassung und des Glaubens, d. h. der Betrachtung mit dem Geiste, aus dem Geiste der Wahrheit, aus dem heiligen Geiste. Nach jener Vergleichung ist Christus Mensch wie So-

krates, ein Lehrer, der in seinem Leben tugendhaft gelebt und das in dem Menschen zum Bewußtseyn gebracht hat, was das Wahrhafte überhaupt sey, was die Grundlage für das Bewußtseyn des Menschen ausmachen müsse. Die höhere Betrachtung ist aber die, daß in Christus die göttliche Natur geoffenbart worden sey. Dieses Bewußtseyn reflektirt sich auf die angeführten Aussprüche, daß der Sohn den Vater kenne u. s. w. — Aussprüche, die zunächst für sich eine gewisse Allgemeinheit haben, und welche die Exegese in das Feld allgemeiner Betrachtung herüberziehen kann, die aber der Glaube durch die Auslegung des Todes Christi in ihrer Wahrheit auffaßt; denn der Glaube ist wesentlich das Bewußtseyn der absoluten Wahrheit, dessen, was Gott an und für sich ist: was aber Gott an und für sich ist, das haben wir gesehen, er ist dieser Lebensverlauf, die Dreieinigkeit, worin das Allgemeine sich sich selbst gegenübergestellt, und darin identisch mit sich ist. Gott ist in diesem Elemente der Ewigkeit das Sichzusammenschließen mit sich, dieser Schluß seiner mit sich. Der Glaube nur faßt auf und hat das Bewußtseyn, daß in Christo diese an und für sich seyende Wahrheit in ihrem Verlauf angeschaut werde und daß durch ihn erst diese Wahrheit geoffenbart worden sey.

Diese Betrachtung ist erst das Religiöse als solches, wo das Göttliche selbst wesentliches Moment ist. In den Freunden, Bekannten, die gelehrt worden sind, ist diese Ahnung, Vorstellung, dieß Wollen eines neuen Reichs, „eines neuen Himmels und einer neuen Erde,“ einer neuen Welt vorhanden, diese Hoffnung, diese Gewißheit hat die Wirklichkeit ihrer Herzen durchschnitten, in die Wirklichkeit ihrer Herzen sich eingesenkt.

Nun aber das Leiden, der Tod Christi hat das menschliche Verhältniß Christi aufgehoben und an diesem Tode eben ist es, daß sich der Uebergang macht in das Religiöse; da kommt es an auf den Sinn, die Art der Auffassung dieses Todes. Einer

Seits ist es der natürliche Tod, durch Ungerechtigkeit, Haß und Gewaltsamkeit bewirkt; aber es ist schon fest in den Herzen, Gemüthern, daß es sich nicht handelt um Moralität überhaupt, um Denken und Wollen des Subjekts in sich und aus sich, sondern das Interesse ist ein unendliches Verhältniß zu Gott, zum gegenwärtigen Gott, die Gewißheit des Reiches Gottes, eine Befriedigung nicht in einer Moralität, noch auch Sittlichkeit, in dem Gewissen, sondern eine Befriedigung, außerhalb welcher nichts Höheres ist, Verhältniß zu Gott selbst.

Alle anderen Weisen der Befriedigung enthalten, daß sie nach irgend einer Bestimmung untergeordneter Art sind, so, daß das Verhältniß zu Gott als ein Drüben, als ein Fernes, ja gar nicht Vorhandenes liegen bleibt. Die Grundbestimmung in diesem Reich Gottes ist die Gegenwart Gottes, so, daß den Mitgliedern dieses Reichs nicht nur empfohlen wird Liebe zu Menschen, sondern das Bewußtseyn, daß Gott die Liebe ist.

Darin ist eben gesagt, daß Gott präsent ist, daß dieß als eigenes Gefühl, Selbstgefühl seyn muß. Das Reich Gottes, die Gegenwart Gottes ist diese Bestimmung. Zu dieser gehört die Gewißheit der Gegenwärtigkeit Gottes. Indem es ein Bedürfniß, Gefühl ist einer Seits, muß das Subjekt sich andrer Seits auch davon unterscheiden, muß es auch von sich unterscheiden diese Gegenwart Gottes, aber so, daß diese Gegenwart Gottes gewiß ist und diese Gewißheit kann hier nur vorhanden seyn in der Weise sinnlicher Erscheinung.

Wir haben den Gott als Gott freier Menschen, aber zunächst noch im subjektiven, beschränkten Volksgeist und in zufälliger Phantasiegestaltung gesehen; ferner den Schmerz der Welt nach der Zerdrückung der Volksgeister. Dieser Schmerz war die Geburtsstätte eines neuen Geistes, der Trieb Gott als geistigen zu wissen, in allgemeiner Form mit abgestreifter Endlichkeit. Dieses Bedürfniß ist durch den Fortgang der Geschichte, durch die Heraufbildung des Weltgeistes erzeugt worden. Dieser

unmittelbare Trieb, diese Sehnsucht, die etwas Bestimmtes will und verlangt, gleichsam der Instinkt des Geistes, der darauf hingetrieben wird — dieß ist das Zeugniß des Geistes und die subjektive Seite des Glaubens. Dieses Bedürfniß und diese Sehnsucht hat eine solche Erscheinung, die Manifestation Gottes als des unendlichen Geistes, in der Gestalt eines wirklichen Menschen, gefordert. Der Glaube, der auf dem Zeugniß des Geistes beruht, explicirt sich dann das Leben Christi. Die Lehre, die Worte desselben werden nur von dem Glauben wahrhaft aufgefaßt und verstanden. Die Geschichte Christi ist auch von solchen erzählt, über die der Geist schon ausgegossen war. Die Wunder sind in diesem Geiste aufgefaßt und erzählt und der Tod Christi ist von denselben wahrhaft so verstanden worden, daß in Christus Gott geoffenbaret sey und die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. Der Tod ist dann der Prüfstein, so zu sagen, an dem sich der Glaube bewährt, indem hier wesentlich sein Verstehen der Erscheinung Christi sich darthut. Der Tod hat nun diesen Sinn, daß Christus der Gottmensch gewesen ist, der Gott, der zugleich die menschliche Natur hatte, ja bis zum Tode. Es ist das Loos der menschlichen Endlichkeit, zu sterben; der Tod ist so der höchste Beweis der Menschlichkeit, der absoluten Endlichkeit: und zwar ist Christus gestorben den gesteigerten Tod des Missethäters; nicht nur den natürlichen Tod, sondern sogar den Tod der Schande und Schmach am Kreuze: die Menschlichkeit ist an ihm bis auf den äußersten Punkt erschienen.

Es tritt nun aber noch eine weitere Bestimmung ein. Gott ist gestorben, Gott ist todt — dieses ist der fürchterlichste Gedanke, daß alles Ewige, alles Wahre nicht ist, die Negation selbst in Gott ist; der höchste Schmerz, das Gefühl der vollkommenen Rettungslosigkeit, das Aufgeben alles Höheren ist damit verbunden. — Der Verlauf bleibt aber nicht hier stehen, sondern es tritt nun die Umkehrung ein; Gott nämlich erhält

sich in diesem Proceß und dieser ist nur der Tod des Todes. Gott steht wieder auf zum Leben: es wendet sich somit zum Gegentheil. — Die Auferstehung gehört wesentlich dem Glauben an: Christus ist nach seiner Auferstehung nur seinen Freunden erschienen; dieß ist nicht äußerliche Geschichte für den Unglauben, sondern nur für den Glauben ist diese Erscheinung. Auf die Auferstehung folgt die Verklärung Christi und der Triumph der Erhebung zur Rechten Gottes. — Diese Geschichte ist die Explikation der göttlichen Natur selbst. Wenn wir in der ersten Sphäre Gott im reinen Gedanken erfaßten, so fängt es in dieser zweiten Sphäre mit der Unmittelbarkeit für die Anschauung und für die sinnliche Vorstellung an. Der Proceß ist nun dieser, daß die unmittelbare Einzelnheit aufgehoben wird: wie in der ersten Sphäre die Verschlossenheit Gottes aufhörte, seine abstrakte Allgemeinheit, nach der er das Wesen der Wesen ist, aufgehoben wurde, so wird hier nun die Menschlichkeit, die Unmittelbarkeit der seyenden Einzelnheit aufgehoben und dieß geschieht durch den Tod; der Tod Christi ist aber der Tod dieses Todes selbst, die Negation der Negation. Denselben Verlauf und Proceß der Explikation Gottes haben wir im Reiche des Vaters gehabt: hier ist er aber, insofern er Gegenstand des Bewußtseyns ist. Denn es war der Trieb des Anschauens der göttlichen Natur vorhanden. — Am Tode Christi ist dieses Moment besonders hervorzuheben, daß Gott es ist, der den Tod getödtet hat, indem er aus demselben hervorgeht; damit ist die Endlichkeit, Menschlichkeit und Erniedrigung als ein Fremdes gesetzt als an dem, der schlechthin Gott ist: es zeigt sich, daß die Endlichkeit ihm fremd und von Anderem angenommen ist; dieses Andere nun sind die Menschen, die dem göttlichen Proceß gegenüber stehen. Es ist ihre Endlichkeit, die Christus angenommen hat, diese Endlichkeit, die in ihrer äußersten Spitze das Böse ist; diese Menschlichkeit, die selbst Moment im göttlichen Leben ist, wird nun als ein Fremdes, Gott nicht Angehöriges

bestimmt: diese Endlichkeit aber in ihrem Fürsichseyn gegen Gott ist das Böse, ein ihm Fremdes; er hat es aber angenommen, um es durch seinen Tod zu tödten. Der schmachvolle Tod ist darin zugleich die unendliche Liebe.

Es ist die unendliche Liebe, daß Gott sich mit dem ihm Fremden identisch gesetzt hat, um es zu tödten. Dieß ist die Bedeutung des Todes Christi. Christus hat die Sünde der Welt getragen, hat Gott versöhnt, heißt es.

Dieses Leiden und Sterben ist gegen die Lehre von der moralischen Imputation, wonach jedes Individuum nur für sich zu stehen hat, Jeder der Thäter seiner Thaten ist. Das Schicksal Christi scheint dieser Imputation zu widersprechen; aber diese hat nur ihre Stelle auf dem Felde der Endlichkeit, nicht auf dem Felde des freien Geistes. In dem Felde der Endlichkeit ist die Bestimmung, daß Jeder bleibt, was er ist; hat er Böses gethan, so ist er böse: das Böse ist in ihm als seine Qualität. Aber schon in der Moral, noch mehr in der Sphäre der Religion wird der Geist als frei gewußt, als affirmativ in sich selbst, so daß diese Schranke an ihm, die bis zum Bösen fortgeht, für die Unendlichkeit des Geistes ein Nichtiges ist: der Geist kann das Geschehene ungeschehen machen; die Handlung bleibt wohl in der Erinnerung, aber der Geist streift sie ab. Die Imputation reicht also nicht an diese Sphäre hinan. — In dem Tode Christi ist für das wahrhafte Bewußtseyn des Geistes die Endlichkeit des Menschen getödtet worden. Dieser Tod des Natürlichen hat auf diese Weise allgemeine Bedeutung, das Endliche, Böse überhaupt ist vernichtet. Die Welt ist so versöhnt worden, der Welt ist durch diesen Tod ihr Böses an sich abgenommen worden. In dem wahrhaften Verstehen des Todes tritt auf diese Weise die Beziehung des Subjekts als solchen ein. Das Betrachten hört hier auf; das Subjekt selbst wird in den Verlauf hineingezogen; es fühlt seine eigene Entfremdung,

welche Christus auf sich genommen, indem er die Menschlichkeit angezogen, aber durch seinen Tod vernichtet hat.

Indem der Inhalt sich auch auf diese Weise verhält, so ist das die religiöse Seite, und hierin fängt die Entstehung der Gemeinde an: es ist dieser Inhalt dasselbe, was die Ausgießung des heiligen Geistes genannt worden. Es ist der Geist, der dieß geoffenbart hat; das Verhältniß zum bloßen Menschen verwandelt sich in ein Verhältniß, das vom Geist aus verändert, umgewandelt wird, so, daß die Natur Gottes sich darin aufschließt, daß diese Wahrheit unmittelbare Gewißheit nach der Weise der Erscheinung erhält.

Darin erhält denn dieser, der zunächst als Lehrer, Freund, als Märtyrer der Wahrheit betrachtet worden, eine ganz andere Stellung. Es ist bisher nur der Anfang, der durch den Geist nun zum Resultat, Ende, zur Wahrheit geführt wird. Der Tod Christi ist einer Seits der Tod eines Menschen, eines Freundes, der durch Gewalt gestorben rc., aber dieser Tod ist es, der, geistig aufgefaßt, selbst zum Heile, zum Mittelpunkt der Versöhnung wird.

Die Anschauung der Natur des Geistes, auf sinnliche Weise die Befriedigung des Bedürfnisses des Geistes vor sich zu haben, ist es dann, was nach dem Tode Christi erst seinen Freunden aufgeschlossen worden. Also diese Ueberzeugung, die sie aus seinem Leben haben konnten, war noch nicht die rechte Wahrheit, sondern erst der Geist.

Vor seinem Tode war ein sinnliches Individuum vor ihnen: den eigentlichen Aufschluß hat ihnen der Geist gegeben, von dem Christus sagt, daß er sie in alle Wahrheit leiten werde. „Das wird erst die Wahrheit seyn, in die euch der Geist leiten wird.“

Damit bestimmt sich dieser Tod nach dieser Seite hin als der Tod, der der Uebergang zur Herrlichkeit, Verherrlichung ist, die aber nur Wiederherstellung der ursprünglichen Herrlichkeit

ist. Der Tod, das Negative ist das Vermittelnde, daß die ursprüngliche Hoheit als erreicht gesetzt ist. Es geht damit die Geschichte der Auferstehung und Erhebung Christi zur Rechten Gottes an, wo die Geschichte geistige Auffassung gewinnt.

Es ist damit denn geschehen, daß die kleine Gemeinde die Gewißheit gehabt hat: Gott ist als Mensch erschienen; — diese Menschlichkeit in Gott, und die abstrakteste Weise derselben, die höchste Abhängigkeit, die letzte Schwäche und Stufe der Gebrechlichkeit ist eben der natürliche Tod.

„Gott selbst ist todt," heißt es in einem lutherischen Liede; dieß Bewußtseyn drückt dieß aus, daß das Menschliche, das Endliche, Gebrechliche, die Schwäche, das Negative göttliches Moment selbst ist, in Gott selbst ist; daß das Andersseyn, das Endliche, das Negative nicht außer Gott ist, als Andersseyn die Einheit mit Gott nicht hindert: es ist gewußt das Andersseyn, die Negation als Moment der göttlichen Natur selbst. Die höchste Idee des Geistes ist darin enthalten.

Dieses äußerliche Negative schlägt auf diese Weise in das Innere um. Der Tod hat einer Seits diesen Sinn, diese Bedeutung, daß damit das Menschliche abgestreift wird und die göttliche Herrlichkeit wieder hervortritt. Aber der Tod ist selbst zugleich auch das Negative, diese höchste Spitze dessen, dem der Mensch als natürliches Daseyn und eben damit Gott selbst ausgesetzt ist.

In dieser ganzen Geschichte ist den Menschen zum Bewußtseyn gekommen, und das ist die Wahrheit, zu der sie gelangt sind: daß die Idee Gottes für sie Gewißheit hat, daß der Mensch unmittelbarer, präsenter Gott ist und zwar so, daß in dieser Geschichte, wie sie der Geist auffaßt, selbst die Darstellung des Processes ist dessen, was der Mensch, der Geist ist. An sich Gott und todt — diese Vermittelung, wodurch das Menschliche abgestreift wird, anderer Seits das Ansichseyende zu sich zurückkommt und so erst Geist ist.

Das Bewußtseyn der Gemeinde, das so den Uebergang macht vom bloßen Menschen zu einem Gottmenschen, zur Anschauung, zum Bewußtseyn, zur Gewißheit der Einheit und Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur, ist es, womit die Gemeinde beginnt, und was die Wahrheit ausmacht, worauf die Gemeinde gegründet ist.

Die Explikation der Versöhnung ist, daß Gott versöhnt ist mit der Welt, oder vielmehr, daß Gott sich gezeigt hat als mit der Welt versöhnt zu seyn, daß das Menschliche eben ihm nicht ein Fremdes ist, sondern daß dieses Andersseyn, sich Unterscheiden, die Endlichkeit, wie es ausgedrückt wird, ein Moment an ihm selbst ist, aber allerdings ein verschwindendes; aber er hat in diesem Moment sich der Gemeinde gezeigt, geoffenbart.

Dieß ist für die Gemeinde die Geschichte der Erscheinung Gottes, diese Geschichte ist göttliche Geschichte, wodurch sie zum Bewußtseyn der Wahrheit gekommen ist. Daraus bildete sich das Bewußtseyn, das Wissen, daß Gott der Dreieinige ist.

Die Versöhnung, an die geglaubt wird in Christo, hat keinen Sinn, wird Gott nicht als der Dreieinige gewußt, wird nicht erkannt, daß er ist, aber auch als das Andere, als das sich Unterscheidende, Andere so, daß dieses Andere Gott selbst ist, an sich die göttliche Natur an ihm hat, und daß das Aufheben dieses Unterschieds, Andersseyns, diese Rückkehr, diese Liebe, der Geist ist.

In diesem Bewußtseyn ist, daß der Glaube nicht Verhältniß zu etwas Untergeordnetem, sondern Verhältniß zu Gott selbst ist. Das sind die Momente, auf die es hier ankommt, daß den Menschen zum Bewußtseyn gekommen ist die ewige Geschichte, die ewige Bewegung, die Gott selbst ist.

Andere Formen, z. B. vom Opfertod, reduciren sich von selbst auf das, was gesagt worden. Opfer heißt: die Natürlichkeit, das Andersseyn aufheben. Es heißt: Christus ist für Alle gestorben, das ist nicht etwas Einzelnes, sondern die göttliche,

ewige Geschichte. Es heißt ebenso: in ihm sind Alle gestorben. In der Natur Gottes ist dieß selbst ein Moment; es ist in Gott selbst vorgegangen. Gott kann nicht befriedigt werden durch etwas Anderes; nur durch sich selbst. Dieser Tod ist die Liebe selbst, als Moment Gottes gesetzt und dieser Tod ist das Versöhnende. Es wird darin die absolute Liebe angeschaut. Es ist die Identität des Göttlichen und Menschlichen, daß Gott in ihm, im Endlichen bei sich selbst ist und dieß Endliche im Tode selbst Bestimmung Gottes ist.

Gott hat durch den Tod die Welt versöhnt und versöhnt ewig sich mit sich selbst. Dieß Zurückkommen ist seine Rückkehr zu sich selbst und dadurch ist er Geist und dieß Dritte ist daher, daß Christus auferstanden ist. Die Negation ist damit überwunden, und die Negation der Negation ist so Moment der göttlichen Natur.

Der Sohn ist erhoben zur Rechten Gottes. In dieser Geschichte ist für die Gemeinde die Natur Gottes, der Geist durchgeführt, ausgelegt, explicirt. Dieß ist die Hauptsache; die Bedeutung der Geschichte ist, daß es die Geschichte Gottes selbst ist. Gott ist die absolute Bewegung in sich selbst, die der Geist ist und diese Bewegung ist hier an dem Individuo vorgestellt. Viele Vorstellungen knüpfen sich hieran, besonders falsche, die hineingebracht sind, z. B. daß Gott ein Tyrann sey, der Opfer verlange; dieß ist unwahr, sondern es ist die Natur Gottes, der die Liebe, der Geist ist, und dann ist die Negation wesentliches Moment.

Was nun die Beglaubigung des Individuums anbetrifft, so ist diese wesentlich das Zeugniß des Geistes, der innewohnenden Idee, des Geistes, an sich selbst. Dieser wird hier zur Anschauung gebracht, es ist ein unmittelbares Zeugniß des Geistes dem Geiste gegeben, dieß erkennt in seiner wahrhaften Nothwendigkeit nur der begreifende Geist. Die äußeren Be=

glaubigungen sind von untergeordneter Art und gehören nicht hierher.

Darüber, daß es wesentliche Bestimmung der Natur Gottes selbst ist, fällt die sinnliche Beglaubigung weg. Dazu gehören die Wunder, wie sie an das empirisch äußere Bewußtseyn des Glaubens kommen. Dieß ist ein anderes Feld, ein anderer Boden, aber man stellt sich vor, das Individuum habe sich beglaubigen müssen durch die glänzende Erscheinung der Wunder, durch die absolute Macht über die Natur: denn der Mensch stellt sich Gott gewöhnlich als Macht der Natur vor. Davon ist schon gesprochen. Christus sagt: Ihr wollt Zeichen und Wunder sehen. Es kommt nicht auf Zeichen und Wunder an, er verwarf sie. Ohnehin ist es seiner Natur nach eine äußere Weise, eine geistlose Weise der Beglaubigung. Mit Recht wird gewußt, daß Gott und seine Macht in der Natur vorhanden ist in ewigen Gesetzen und nach denselben, das wahrhafte Wunder ist der Geist selbst. Schon das Thier ist ein Wunder gegen die vegetabilische Natur und noch mehr der Geist gegen das Leben, gegen die bloß empfindende Natur. Aber eine andere Weise der Beglaubigung ist die wahrhafte durch die Macht über die Geister. Es muß gesagt werden, daß dieß die wahrhafte sey. Aber diese Macht über die Geister ist nicht die äußere, wie die der Kirche gegen die Ketzer, sondern eine Macht nach geistiger Weise, so, daß dem Geiste seine ganze Freiheit gelassen wird. Der Beweis, der der Begriff ist, bedarf keiner Beglaubigung.

Das ist diese Darstellung der zweiten Idee als Idee in der Erscheinung, wie die ewige Idee für die unmittelbare Gewißheit des Menschen geworden, d. h. erschienen ist. Daß sie Gewißheit für den Menschen werde, ist nothwendig sinnliche Gewißheit, aber die zugleich übergeht in das geistige Bewußtseyn und ebenso in unmittelbare Sinnlichkeit verkehrt ist, aber so, daß man darin sieht die Bewegung, Geschichte Gottes, das Leben, das Gott selbst ist.

III.

Die Idee im Element der Gemeinde oder das Reich des Geistes.

Das Erste war der Begriff dieses Standpunkts für das Bewußtseyn; das Zweite war das, was diesem Standpunkt gegeben ist, was für die Gemeinde vorhanden ist; das Dritte ist der Uebergang in die Gemeinde selbst.

Diese dritte Sphäre ist die Idee in ihrer Bestimmung der Einzelnheit, aber zunächst nur die Darstellung als der Einen Einzelnheit, der göttlichen, der allgemeinen, der Einzelnheit, wie sie an und für sich ist. Einer ist so Alle; Einmal ist Allemal, an sich, dem Begriff nach, eine einfache Bestimmtheit. Aber die Einzelnheit ist als Fürsichseyn dieß Entlassen der unterschiedenen Momente zur freien Unmittelbarkeit und Selbstständigkeit, ist ausschließend; die Einzelnheit ist eben dieß, empirische Einzelnheit zugleich zu seyn.

Die Einzelnheit, ausschließend, ist für Andere Unmittelbarkeit und ist die Rückkehr aus dem Anderen in sich. Die Einzelnheit der göttlichen Idee, die göttliche Idee als Ein Mensch, vollendet sich erst in der Wirklichkeit, indem sie zunächst zu ihrem Gegenüber die Vielen Einzelnen hat und diese zur Einheit des Geistes, zur Gemeinde zurückbringt und darin als wirkliches, allgemeines Selbstbewußtseyn ist.

Die Erscheinung Gottes im Fleisch ist in einer bestimmten Zeit und ist in diesem Einzelnen; weil sie Erscheinung ist, geht sie für sich vorbei, wird zur vergangenen Geschichte, diese sinnliche Weise muß verschwinden und muß in den Raum der Vorstellung hinaufsteigen. Die Bildung der Gemeinde hat den Inhalt, daß die sinnliche Form in ein geistiges Element übergeht. Die Weise dieser Reinigung vom unmittelbaren Seyn erhält das Sinnliche darin, daß es vergeht, dieß ist die Negation, wie sie am sinnlichen Diesen als solcher gesetzt ist und erscheint. Nur am Einzelnen ist diese Anschauung gegeben, sie ist kein

Erbstück und keiner Erneuerung fähig, sie kann nicht so seyn, denn die sinnliche Erscheinung, als diese, ist ihrer Natur nach momentan, soll vergeistigt werden, ist daher wesentlich eine gewesene und wird in den Boden der Vorstellung erhoben.

Die sinnliche Gegenwart kann für den Geist, der ihrer bedürftig ist, hervorgebracht werden in Bildern, Reliquien u. s. f. Dem Bedürfniß fehlt es nicht an solchen Vermittelungen. Aber der geistigen Gemeinde ist die unmittelbare Gegenwart, das Jetzt vorüber gegangen. Zunächst integrirt dann die sinnliche Vorstellung die Vergangenheit, sie ist ein einseitiges Moment für die Vorstellung, die Gegenwart hat zu Momenten in sich die Vergangenheit und die Zukunft. So hat denn die sinnliche Vorstellung die Wiederkunft, die wesentlich absolute Rückkehr ist, dann aber die Wendung aus der Aeußerlichkeit in das Innere; es ist ein Tröster, der erst kommen kann, wenn die sinnliche Geschichte als unmittelbar vorbei ist.

Dieß ist also der Punkt der Bildung der Gemeinde, oder es ist der dritte Punkt, es ist der Geist. Es ist der Uebergang aus dem Aeußeren, der Erscheinung in das Innere. Um was es zu thun ist, das ist die Gewißheit des Subjekts von der unendlichen, unsinnlichen Wesenhaftigkeit des Subjekts in sich selbst, sich unendlich wissend, sich ewig, unsterblich wissend.

Wir haben so noch a. die Entstehung der Gemeinde zu betrachten oder ihren Begriff; b. ihr Daseyn und Bestehen, dieß ist die Realisation ihres Begriffs, und c. den Uebergang des Glaubens in das Wissen, Veränderung, Verklärung des Glaubens in der Philosophie.

a. Begriff der Gemeinde.

Die Gemeinde sind die Subjekte, die einzelnen, empirischen Subjekte, die im Geiste Gottes sind, von denen aber zugleich unterschieden ist, denen gegenübersteht dieser Inhalt, diese Geschichte, die Wahrheit. Der Glaube an diese Geschichte, an die Versöhnung ist einer Seits ein unmittelbares Wissen, ein

Glauben; das Andere ist, daß die Natur des Geistes an ihr selbst ist dieser Proceß, der in der allgemeinen Idee und in der Idee als in der Erscheinung betrachtet worden, daß das Subjekt selbst nur Geist, damit Bürger des Reiches Gottes wird dadurch, daß es an ihm selbst diesen Proceß durchläuft.

Das Subjekt, das menschliche Subjekt, der Mensch, an welchem dieß geoffenbart wird, was durch den Geist für den Menschen zur Gewißheit der Versöhnung wird, ist bestimmt worden als Einzelner, Ausschließendes, von Anderen Verschiedenes. So ist die Darstellung der göttlichen Geschichte für die anderen Subjekte eine für sie objektive. Sie haben nun auch noch an ihnen selbst diese Geschichte, diesen Proceß zu durchlaufen.

Dazu gehört aber zuerst dieses, daß sie voraussetzen: die Versöhnung ist möglich, oder näher, diese Versöhnung ist an und für sich geschehen und gewiß.

An und für sich ist dieß die allgemeine Idee Gottes; daß sie aber gewiß ist für den Menschen, nicht durch spekulatives Denken diese Wahrheit für ihn ist, sondern gewiß, das ist die andere Voraussetzung, diese: es ist gewiß, daß die Versöhnung vollbracht ist, d. h. es muß vorgestellt seyn als etwas Geschichtliches, als eines, das vollbracht ist auf der Erde, in der Erscheinung. Denn eine andere Weise ist nicht dessen, was Gewißheit genannt wird. Das ist diese Voraussetzung, an die wir zunächst glauben.

1. Die Entstehung der Gemeinde ist, was als Ausgießen des heiligen Geistes vorkommt. Die Entstehung des Glaubens ist zunächst ein Mensch, eine menschliche, sinnliche Erscheinung, und dann die geistige Auffassung, Bewußtseyn des Geistigen: es ist geistiger Inhalt, Verwandlung des Unmittelbaren zu geistiger Bestimmung. Die Beglaubigung ist geistig, liegt nicht im Sinnlichen, kann nicht auf unmittelbare, sinnliche Weise voll=

bracht werden; gegen die sinnlichen Fakta kann daher immer Etwas eingewendet werden.

Die Verwandlung des Unmittelbaren in den geistigen Gehalt ist ein Uebergang, welchen wir sahen in Form der Beweise vom Daseyn Gottes. Eine sinnliche Welt ist, aber die Wahrheit ist nicht das Sinnliche, die unmittelbare Welt, die Endlichkeit, sondern das Unendliche. Diese Konversion, die schon anfängt bei der Auferstehung, Himmelfahrt, ist das, was wir die Entstehung der Gemeinde nannten.

Was die empirische Weise betrifft, so thut die Kirche insofern Recht daran, wenn sie solche Untersuchungen nicht annehmen kann, wie die, welche Bewandniß es habe mit den Erscheinungen Christi nach seinem Tode: denn solche Untersuchungen gehen von dem Gesichtspunkt aus, als ob es auf das Sinnliche der Erscheinung ankäme, auf dieß Historische, als ob in solchen Erzählungen von einem als historisch Vorgestellten, nach geschichtlicher Weise, die Beglaubigung des Geistes und seiner Wahrheit liege. Diese steht aber für sich fest, obgleich sie jenen Anfangspunkt hat.

Dieser Uebergang ist die Ausgießung des Geistes, die nur eintreten konnte, nachdem Christus dem Fleisch entrückt war, die sinnliche, unmittelbare Gegenwart aufgehört hat. Da kommt der Geist hervor. Es ist etwas Anderes, eine andere Form, die das hat, was nun der Geist producirt.

Die Frage nach der Wahrheit der christlichen Religion theilt sich unmittelbar in zwei Fragen: 1. ist es überhaupt wahr, daß Gott nicht ist ohne den Sohn und ihn in die Welt gesendet hat, und 2. ist dieser, Jesus von Nazareth, des Zimmermanns Sohn Gottes Sohn, der Christ gewesen.

Diese beiden Fragen werden gewöhnlich so vermischt, daß wenn dieser nicht Gottes gesendeter Sohn gewesen und von ihm es sich nicht erweisen lassen, so wäre überhaupt nichts an der Sendung; wir hätten entweder eines anderen zu warten, wenn

ja er seyn soll, wenn eine Verheißung da ist, d. h. wenn es an und für sich, im Begriff, in der Idee nothwendig ist, oder, da die Richtigkeit der Idee von dem Erweis jener Sendung abhängig gemacht wird, so ist überhaupt nicht mehr, nicht weiter an dergleichen zu denken.

Aber wir müssen wesentlich zuerst fragen, ist solches Erscheinen an und für sich wahr? Es ist dieß, weil Gott als Geist der Dreieinige ist. Er ist dieß Manifestiren, sich Objektiviren und identisch mit sich in dieser Objektivirung zu seyn, die ewige Liebe. Diese Objektivirung in ihrer vollendeten Entwickelung bis zu den Extremen — der Allgemeinheit Gottes und der Endlichkeit, dem Tod — und diese Rückkehr in sich im Aufheben dieser Härte des Gegensatzes — Liebe im unmittelbaren Schmerz, der ebenso in ihr geheilt ist.

Was das bloß Geschichtliche, Endliche, Aeußerliche betrifft, so kann man die heiligen Schriften wie profane Schriften betrachten. Das Andere aber ist das Auffassen mit dem Gedanken, mit dem Geiste, — jenes Profane ist nicht die Beglaubigung des Geistes. Dieses ist vielmehr die Entstehung der Gemeinde, die Gemeinde selbst, der existirende Geist, der Geist in seiner Existenz, Gott als Gemeinde existirend.

Das Erste war die Idee in ihrer einfachen Allgemeinheit für sich, das zum Urtheil, Andersseyn noch nicht Aufgeschlossene, der V a t e r. Das Zweite ist das Besondere, die Idee in der Erscheinung, der S o h n. Insofern das Erste konkret ist, ist allerdings das Andersseyn schon darin enthalten: die Idee ist ewiges Leben, ewige Hervorbringung. Das Zweite war die Idee in der Aeußerlichkeit, so, daß die äußerliche Erscheinung umgekehrt wird zum Ersten, gewußt wird als göttliche Idee, — die Identität des Göttlichen und Menschlichen. Das Dritte ist dieß Bewußtseyn, Gott als G e i s t, und dieser Geist als existirend ist die G e m e i n d e.

Sie fängt damit an, daß die Wahrheit vorhanden ist, ge-

wußte ist, und diese Wahrheit ist, was Gott ist: daß er der Dreieinige ist, daß er das Leben, dieser Proceß seiner in sich ist, dieses Bestimmen seiner in sich.

Dieß ist denn 2. das Wissen oder der Glaube, denn Glaube ist auch Wissen nur in einer eigenthümlichen Form. Dieß ist zu betrachten.

Es ist also, daß der göttliche Inhalt gesetzt wird als selbstbewußtes Wissen von ihm im Elemente des Bewußtseyns, der Innerlichkeit. Einer Seits, daß der Inhalt die Wahrheit ist und daß es die Wahrheit des unendlichen Geistes überhaupt ist, d. h. sein Wissen ist, so daß er in diesem Wissen seine Freiheit hat, selbst der Proceß ist, seine besondere Individualität abzuwerfen und sich in diesem Inhalte frei zu machen.

Aber der Inhalt ist zunächst unmittelbares Bewußtseyn und die Wahrheit konnte für dasselbe erscheinen auf mannigfach sinnliche Weise, denn die Idee ist eine in Allem, allgemeine Nothwendigkeit, die Wirklichkeit kann nur Spiegel der Idee seyn, aus allem kann daher für das Bewußtseyn die Idee hervorgehen, denn es ist immer die Idee in diesen unendlich vielen Tropfen, die die Idee wiederspielen. Die Idee ist vorgestellt, erkannt, geahnet in dem Saamen, der die Frucht ist, die letzte Bestimmung des Baumes, er erstirbt erst in der Erde und erst durch diese Negation geht die Pflanze hervor. Solche Geschichte, Anschauung, Darstellung, Erscheinung kann von dem Geist auch zum Allgemeinen erhoben werden, und so wird die Geschichte des Saamens, der Sonne, Symbol der Idee, aber nur Symbol, es sind Gestaltungen, die ihrem eigentlichen Inhalte nach, der specifischen Qualität nach nicht angemessen sind der Idee, das an ihnen Gewußte fällt außer ihnen, die Bedeutung existirt nicht in ihnen als Bedeutung. Der Gegenstand, der an ihm selbst als der Begriff existirt, ist die geistige Subjektivität, der Mensch, er ist an ihm selbst die Bedeutung, sie fällt nicht außer ihm, er ist alles deutend, alles wissend, er ist nicht Symbol,

sein Bewußtseyn ist wesentlich die Geschichte selbst und die Geschichte des Geistigen ist nicht in einer Existenz, die der Idee unangemessen ist. So ist also an dem Menschen nothwendig, daß der Gedanke, die Idee gegenständlich wird. Aber zunächst ist die Idee an dem Einzelnen in sinnlicher Anschauung vorhanden, diese muß abgestreift werden, die Bedeutung, das ewige wahrhafte Wesen muß hervorgehoben werden. Dieß ist der Glaube der entstehenden Gemeinde. Sie fängt vom Einzelnen an, der einzelne Mensch wird verwandelt von der Gemeinde, wird gewußt als Gott und mit der Bestimmung, daß er der Sohn Gottes sey, mit allem dem Endlichen befaßt, das der Subjektivität als solchen angehört. Die Form, die endlich ist, verschwindet dann vor der Substantialität. Es ist die Verwandelung der Vorstellung sinnlicher Erscheinung in Wissen von Gott. Es ist also die Gemeinde so anfangend vom Glauben, aber anderer Seits wird er als Geist hervorgebracht. Die verschiedenen Bedeutungen des Glaubens und der Beglaubigung sind hervorzuheben.

Indem der Glaube von der sinnlichen Weise anfängt, hat er eine zeitliche Geschichte vor sich, was er für wahr hält, ist äußere gewöhnliche Begebenheit und die Beglaubigung ist die historische, juristische Weise, ein Faktum zu beglaubigen, sinnliche Gewißheit, die Vorstellung der Grundlage hat wieder die sinnliche Gewißheit anderer Personen über gewisse sinnliche Fakta zum Grunde gelegt und bringt anderes damit in Verbindung.

Die Lebensgeschichte Christi ist so die äußere Beglaubigung, aber der Glaube verändert seine Bedeutung, nämlich es ist nicht nur um den Glauben zu thun als Glauben an diese äußere Geschichte, sondern daß dieser Mensch Gottes Sohn war. Da wird der sinnliche Inhalt ein ganz anderer, er wird in einen anderen verwandelt und die Forderung ist, dieß soll beglaubigt werden. Der Gegenstand hat sich vollkommen verwandelt, aus einem sinnlich, empirisch existirenden in einen göttlichen, in

in ein wesentlich höchstes Moment Gottes selbst. Dieser Inhalt ist nichts Sinnliches mehr, wenn also die Forderung gemacht wird, ihn auf die vorige sinnliche Weise zu beglaubigen, so ist diese Weise sogleich unzureichend, weil der Gegenstand ganz anderer Natur ist.

Wenn man den Inhalt so bestimmt, daß die Wunder Christi selbst sinnliche Erscheinungen seyen, die historisch beglaubigt werden können, ebenso seine Auferstehung, Himmelfahrt als sinnliche Begebenheiten betrachtet, so ist in Rücksicht auf das Sinnliche es sich nicht handelnd um das Verhältniß der historischen Beglaubigung zu diesen Erscheinungen, sondern es handelt sich um das Verhältniß der sinnlichen Beglaubigung und der sinnlichen Begebenheiten beider zusammen zu dem Geist, zu dem geistigen Inhalt. Die Beglaubigung des Sinnlichen, sie mag einen Inhalt haben, welchen sie will, bleibt unendlichen Einwendungen unterworfen, weil sinnlich Aeußerliches zum Grunde liegt, was gegen den Geist, das Bewußtseyn ist; hier ist Bewußtseyn und Gegenstand getrennt und diese zum Grunde liegende Trennung, die mit sich führt die Möglichkeit von Irrthum, Täuschung, Mangel an Bildung, ein Faktum richtig aufzufassen, so daß man Zweifel haben kann. Der sinnliche Inhalt ist nicht an ihm selbst gewiß, weil er es nicht durch den Geist als solcher ist, weil er einen anderen Boden hat, nicht durch den Begriff gesetzt ist. Man kann meinen, man müsse durch Vergleichung aller Zeugnisse, Umstände auf den Grund kommen, oder es müssen Entscheidungsgründe für das Eine oder für das Andere sich finden, allein diese ganze Weise der Beglaubigung und der sinnliche Inhalt als solcher ist zurückzuführen auf das Bedürfniß des Geistes. Was für den Geist Wahrheit haben, was er glauben soll, muß nicht sinnliches Glauben seyn; was für den Geist wahr ist, ist ein solches, für welches die sinnliche Erscheinung heruntergesetzt wird. Indem der Geist vom Sinnlichen anfängt und zu diesem seiner Würdigen kommt,

ist sein Verhalten gegen das Sinnliche zugleich ein negatives Verhalten. Es ist dieß eine Hauptbestimmung.

Es ist dasselbe, was in allem Erkennen vorkommt, insofern es auf ein Allgemeines gerichtet ist. Die Gesetze des Himmels hat bekanntlich Keppler entdeckt. Sie gelten für uns auf doppelte Weise, sind das Allgemeine. Man hat von den einzelnen Fällen angefangen, einige Bewegungen auf die Gesetze zurückgeführt, es sind aber nur einzelne Fälle, man könnte denken, daß es millionen Mal mehr Fälle geben kann, daß es Körper gäbe, die nicht so fallen, selbst auf die himmlischen Körper ist es so kein allgemeines Gesetz. Man ist so allerdings bekannt damit geworden, aber das Interesse des Geistes ist, daß ein solches Gesetz an und für sich wahr ist, d. h. aber, daß die Vernunft in ihm ihr Gegenbild habe, dann erkennt sie es als an und für sich wahr. Dagegen tritt dann jenes sinnliche Erkennen in den Hintergrund, es ist wohl Anfangspunkt, Ausgangspunkt, der dankbar anzuerkennen ist, aber solch ein Gesetz steht jetzt für sich selbst, so ist denn seine Beglaubigung eine andere, es ist der Begriff, und die sinnliche Existenz ist nun zu einem Traumbild herabgesetzt, über dem eine höhere Region mit eigenem festen Inhalte ist.

Dasselbe Verhältniß findet Statt bei den Beweisen vom Daseyn Gottes, die vom Endlichen anfangen, der Mangel darin ist, daß das Endliche nur auf affirmative Weise gefaßt ist, aber der Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen ist zugleich so, daß der Boden des Endlichen verlassen wird und es herabgesetzt wird zum Untergeordneten, zu einem fernen Bild, das nur noch in der Vergangenheit besteht, nicht in dem Geist, der sich schlechthin gegenwärtig ist, der jenen Ausgangspunkt verlassen hat und auf einem Boden von ganz anderer Würde steht. Die Frömmigkeit kann so von allem Veranlassung nehmen, sich zu erbauen, dieß ist denn so der Ausgangspunkt. Man hat bewiesen, daß mehrere Citate Christi aus dem alten Testamente

unrichtig sind, so daß das daraus Hervorgehende nicht gegründet ist im unmittelbaren Verstand der Worte. Das Wort sollte auch so ein festes seyn; aber der Geist macht daraus, was das Wahrhafte ist. So ist die sinnliche Geschichte Ausgangspunkt für den Geist, für den Glauben, und diese zwei Bestimmungen müssen unterschieden werden, und erst die Rückkehr des Geistes in sich, das geistige Bewußtseyn ist es, worauf es ankommt.

Es erhellet so, daß die Gemeinde an sich diesen Glaubensinhalt hervorbringt, daß nicht, so zu sagen, durch die Worte der Bibel dieß hervorgebracht wird, sondern durch die Gemeinde. Die empirische Weise, kirchliche Bestimmung, Koncilien u. s. f. geht uns hierbei nichts an. Was ist der Inhalt an und für sich, das ist die Frage. Der wahrhafte christliche Glaubensinhalt ist zu rechtfertigen durch die Philosophie, nicht durch die Geschichte. Was der Geist thut, ist keine Historie; es ist ihm nur um das zu thun, was an und für sich ist, nicht Vergangenes, sondern schlechthin Präsentes.

3. Aber es ist dieß auch erschienen, hat Beziehung auf das Subjekt, ist für dasselbe, und es hat nicht minder wesentliche Beziehung darauf, das Subjekt soll Bürger des Reiches Gottes seyn.

Dieses, daß das Subjekt selbst ein Kind Gottes werden soll, enthält, daß die Versöhnung an und für sich vollbracht ist in der göttlichen Idee, und sie dann auch erschienen ist, die Wahrheit gewiß ist dem Menschen. Eben das Gewißseyn ist die Erscheinung, die Idee, wie sie in der Weise des Erscheinens an das Bewußtseyn kommt.

Das Verhältniß des Subjekts zu dieser Wahrheit ist, daß das Subjekt eben zu dieser bewußten Einheit kommt, sich derselben würdigt, sie in sich hervorbringt, erfüllt wird vom göttlichen Geist.

Dieß geschieht durch Vermittlung in sich selbst, und diese

Vermittlung ist, daß es diesen Glauben hat: denn der Glaube ist die Wahrheit, die Voraussetzung, daß an und für sich und gewiß die Versöhnung vollbracht ist. Nur vermittelst dieses Glaubens, daß die Versöhnung an und für sich und gewiß vollbracht ist, ist das Subjekt fähig, im Stande, sich selbst in diese Einheit zu setzen. Diese Vermittlung ist absolut nothwendig.

In dieser Beseligung vermittelst dieses Ergreifens ist die Schwierigkeit aufgehoben, die unmittelbar darin liegt, daß das Verhältniß der Gemeinde ist zu dieser Idee ein Verhältniß von einzelnen, besonderen Subjekten, aber diese Schwierigkeit ist gehoben in dieser Wahrheit selbst.

Die Schwierigkeit ist näher, daß das Subjekt verschieden ist vom absoluten Geist. Dieses ist gehoben, und daß es gehoben ist, liegt darin, daß Gott das Herz des Menschen ansieht, den substantiellen Willen, die innerste Alles befassende Subjektivität des Menschen, das innere, wahrhafte, ernstliche Wollen.

Außer diesem innern Willen, verschieden von dieser innerlichen, substantiellen Wirklichkeit ist am Menschen noch seine Aeußerlichkeit, seine Mangelhaftigkeit, daß er Fehler begehen, daß er existiren kann auf eine Weise, die dieser innerlichen, substantiellen Wesentlichkeit, dieser substantiellen, wesentlichen Innerlichkeit nicht angemessen ist.

Aber die Aeußerlichkeit, das Andersseyn überhaupt, die Endlichkeit, Unvollkommenheit, wie sie sich weiter bestimmt, ist zu einem Unwesentlichen herabgesetzt und als solches gewußt. Denn in der Idee ist das Andersseyn des Sohnes ein vorübergehendes, verschwindendes, kein wahrhaftes, wesentliches, bleibendes, absolutes Moment.

Das ist der Begriff der Gemeinde überhaupt: die Idee, die insofern der Proceß des Subjekts in und an ihm selbst ist, welches Subjekt in den Geist aufgenommen, geistig ist, so, daß der Geist Gottes in ihm wohnt. Dieß sein reines Selbstbe-

wußtseyn ist zugleich Bewußtseyn der Wahrheit, und dieses reine Selbstbewußtseyn, das die Wahrheit weiß und will, ist eben der göttliche Geist in ihm.

b. Die Realisirung der Gemeinde. Die reale Gemeinde ist, was wir im Allgemeinen die Kirche nennen. Das ist nicht mehr das Entstehen der Gemeinde, sondern die bestehende Gemeinde, die sich auch erhält.

In der bestehenden Gemeinde ist die Kirche die Veranstaltung überhaupt, daß die Subjekte zu der Wahrheit kommen, die Wahrheit sich aneignen, und dadurch der heilige Geist in ihnen auch real, wirklich, gegenwärtig werde, in ihnen seine Stätte habe, daß die Wahrheit in ihnen sey und sie im Genusse, in der Bethätigung der Wahrheit, des Geistes seyen, daß sie als Subjekte die Bethätigenden des Geistes seyen.

Das Allgemeine der Kirche ist, daß die Wahrheit hier vorausgesetzt ist, nicht, wie im Entstehen, der heilige Geist erst ausgegossen, erst erzeugt wird, sondern daß die Wahrheit als vorhandene Wahrheit ist. Das ist ein verändertes Verhältniß des Anfangs für das Subjekt.

1. Diese Wahrheit, die so vorausgesetzt, vorhanden ist, ist die Lehre der Kirche, die Glaubenslehre, und den Inhalt dieser Lehre kennen wir; es ist mit Einem Wort die Lehre von der Versöhnung. Es ist nicht mehr, daß dieser Mensch zu der absoluten Bedeutung erhoben wird durch das Ausgießen, Dekretiren des Geistes, sondern daß diese Bedeutung eine gewußte, anerkannte ist.

Diese absolute Befähigung des Subjekts ist es, sowohl in ihm selbst, als objektiv Antheil zu nehmen an der Wahrheit, zur Wahrheit zu kommen, in der Wahrheit zu seyn, zum Bewußtseyn derselben zu gelangen. Dieß Bewußtseyn der Lehre ist hier vorausgesetzt, vorhanden.

Es erhellet sowohl, daß eine Lehre nothwendig ist, als daß in dem Bestehen der Gemeinde die Lehre schon fertig ist. Diese

Lehre ist es, welche vorstellig gemacht wird, und dieß ist ein Inhalt, in dem an und für sich vollbracht, aufgezeigt ist, was am Individuum als solchem hervorgebracht werden soll.

So als Vorausgesetztes in seinen Elementen, Fertiges ist es, daß sie erst in der Gemeinde selbst ausgebildet wird. Der Geist, der ausgegossen wird, ist erst der Anfang, der anfangende, die Erhebung. Die Gemeinde ist das Bewußtseyn dieses Geistes, das Aussprechen dessen, was der Geist gefunden hat, wovon er getroffen wurde, daß Christus für den Geist ist. Die Lehre wird wesentlich so in der Kirche hervorgebracht, in der Kirche ausgebildet. Sie ist zuerst als Anschauung, Gefühl, als gefühltes, blitzähnliches Zeugniß des Geistes. Aber die Wahrheit soll vorhanden, vorausgesetzt seyn; so muß sie aus der Koncentration, Innerlichkeit des Gefühls entwickelt seyn in die Vorstellung.

Die Glaubenslehre ist daher wesentlich erst in der Kirche gemacht worden, und es ist dann das Denken, das gebildete Bewußtseyn, das auch darin seine Rechte behauptet, und was es sonst gewonnen an Bildung der Gedanken, an Philosophie — für diese Gedanken und zum Behuf dieser so gewußten Wahrheit verwendet; es bildet sich aus anderm, konkretem, noch mit Unreinem gemischten Inhalt die Lehre aus.

Diese vorhandene Lehre muß dann auch erhalten werden in der Kirche, das, was Lehre ist, auch gelehrt werden. Es ist, existirt, gilt, ist anerkannt, unmittelbar, aber nicht auf eine sinnliche Weise, daß das Auffassen dieser Lehre durch die Sinne geschähe, wie die Welt auch ein Vorausgesetztes ist, zu der wir uns als einem Sinnlichen äußerlich verhalten.

Die geistige Wahrheit ist nur als gewußte vorhanden; die Weise ihres Erscheinens ist, daß sie gelehrt werde. Der Kirche ist wesentlich die Veranstaltung, daß ein Lehrstand sey, dem aufgetragen ist, diese Lehre vorzutragen.

In dieser Lehre wird das Subjekt geboren, es fängt an

in diesem Zustand der geltenden, vorhandenen Wahrheit, in dem Bewußtseyn derselben. Das ist sein Verhältniß zu dieser an und für sich vorausgesetzten, vorhandenen Wahrheit.

2. Das Individuum, indem es so in der Kirche geboren, ist es sogleich, ob zwar noch bewußtloses, doch bestimmt, an dieser Wahrheit Theil zu nehmen, derselben theilhaftig zu werden; seine Bestimmung ist für diese Wahrheit. Die Kirche spricht dieß aus im Sakrament der Taufe, der Mensch ist in der Gemeinschaft der Kirche, worin das Böse an und für sich überwunden, Gott an und für sich versöhnt ist.

Die Taufe zeigt an, daß das Kind in der Gemeinschaft der Kirche, nicht im Elend geboren wird, nicht antreffen werde eine feindliche Welt, sondern seine Welt die Kirche sey, und sich nur der Gemeinde anzubilden habe, die schon als sein Weltzustand vorhanden ist.

Der Mensch muß zweimal geboren werden, einmal natürlich und sodann geistig, wie der Brahmine. Der Geist ist nicht unmittelbar, er ist nur, wie er sich aus sich gebiert; er ist nur als der Wiedergeborene.

Diese Wiedergeburt ist nicht mehr die unendliche Wehmuth, die der Geburtsschmerz ist, aber vorhanden auch der Gegensatz, der seiner Partikularität, seiner besonderen Interessen, Leidenschaften, Eigensucht. Das natürliche Herz, worin der Mensch befangen ist, ist der Feind, der zu bekämpfen ist. Der reale, unendliche Schmerz seiner Unangemessenheit im Verhältniß zu Gott ist ihm, wenn nicht auch erspart, doch gemildert; es ist dieß aber nicht mehr der reale Kampf, aus welchem die Gemeinde hervorgegangen ist.

Zu diesem Individuum verhält sich die Lehre als ein Aeußerliches. Das Kind ist nur erst Geist an sich, noch nicht realisirter Geist, nicht als Geist wirklich, hat nur die Fähigkeit, das Vermögen Geist zu seyn, als Geist wirklich zu werden; so kommt die Wahrheit an es zunächst als ein Vorausgesetztes,

Anerkanntes, Geltendes, d. h. es kommt die Wahrheit nothwendig zuerst als Auktorität an den Menschen.

Alle Wahrheit, auch die sinnliche — aber dieß ist keine eigentliche Wahrheit — kommt zunächst in dieser Weise an den Menschen. In unserem sinnlichen Wahrnehmen kommt so die Welt als Auktorität an uns, sie ist, wir finden sie so, wir nehmen sie auf als Seyendes und wir verhalten uns dazu als zu einem Seyenden. Das ist so, und wie es ist, so gilt es.

Die Lehre, das Geistige ist nicht als solche sinnliche Auktorität vorhanden, sondern muß gelehrt werden als geltende Wahrheit. Sitte ist ein Geltendes, eine bestehende Ueberzeugung; weil es aber ein Geistiges ist, sagen wir nicht: es ist, sondern: es gilt. Weil es jedoch an uns kommt so als Seyendes — es ist, und wie es an uns kommt so als ein Geltendes, so nennen wir diese Weise Auktorität.

Dieses, wie der Mensch das Sinnliche zu lernen hat — auf die Auktorität, weil es da ist, weil es ist, hat er sich's gefallen zu lassen: die Sonne ist auch da, und weil sie da ist, muß ich mir's gefallen lassen — so die Lehre, die Wahrheit; sie kommt aber nicht durch sinnliches Wahrnehmen, durch Thätigkeit der Sinne, sondern durch Lehre an uns als ein Seyendes, durch Auktorität. Was im menschlichen Geist, d. i. in seinem wahren Geist ist, wird ihm damit zum Bewußtseyn gebracht als ein Gegenständliches, oder was in ihm ist, wird entwickelt, so, daß er es weiß als die Wahrheit, in der er ist. In solcher Erziehung, Uebung, Bildung und Aneignung handelt es sich nur um Angewöhnung an das Gute und Wahre. Es ist insofern da nicht darum zu thun, das Böse zu überwinden: denn das Böse ist an und für sich überwunden. Es handelt sich nur um die zufällige Subjektivität. Mit der einen Bestimmung des Glaubens, daß das Subjekt nicht ist, wie es seyn soll, ist zugleich die absolute Möglichkeit verknüpft, daß es seine Bestimmung

erfülle, von Gott zu Gnaden angenommen werde. Dieß ist die Sache des Glaubens. Das Individuum muß die Wahrheit der an sich seyenden Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ergreifen und diese Wahrheit ergreift es im Glauben an Christum; Gott ist so nicht mehr ein Jenseits für dasselbe und das Ergreifen jener Wahrheit ist der ersteren Grundbestimmung entgegengesetzt, daß das Subjekt nicht sey, wie es seyn soll. Das Kind, insofern es in der Kirche geboren ist, ist in der Freiheit und zur Freiheit geboren, es ist kein absolutes Andersseyn mehr für dasselbe, dieses Andersseyn ist als ein Ueberwundenes, Besiegtes gesetzt.

Es ist bei diesem Hineinbilden nur darum zu thun, das Böse nicht aufkommen zu lassen; wozu die Möglichkeit im Allgemeinen im Menschen liegt; aber insofern das Böse aufkommt, wenn der Mensch Böses thut, so ist dieß zugleich vorhanden als ein an sich Nichtiges, über das der Geist mächtig ist, so, daß der Geist die Macht hat, das Böse ungeschehen zu machen. Die Reue, Buße hat diesen Sinn, daß das Verbrechen durch die Erhebung des Menschen zur Wahrheit gewußt wird als ein an und für sich Ueberwundenes, das keine Macht für sich hat. Daß so das Geschehene ungeschehen gemacht wird, kann nicht auf sinnliche Weise geschehen, aber auf geistige Weise, innerlich. Es wird ihm verziehen, er gilt als ein vom Vater Angenommenes unter den Menschen.

Das ist das Geschäft der Kirche, diese Angewöhnung, daß die Erziehung des Geistes immer innerlicher, diese Wahrheit mit seinem Selbst, mit dem Willen des Menschen identischer, *sein* Wollen, *sein* Geist wird. Der Kampf ist vorbei und es ist das Bewußtseyn, daß es nicht ein Kampf ist, wie in der persischen Religion oder in der Kantischen Philosophie, wo das Böse überwunden seyn soll, aber an und für sich dem Guten gegenübersteht, das Höchste der unendliche Progreß ist.

Da ist das Streben unendlich, die Auflösung der Aufgabe ins Unendliche verlegt, wo man beim Sollen stehen bleibt.

Hier ist vielmehr der Widerspruch schon an sich gelöst; es wird im Geiste das Böse als an und für sich überwunden gewußt, und vermittelst dessen, daß es an und für sich überwunden ist, hat das Subjekt nur seinen Willen gut zu machen, so ist das Böse, die böse That verschwunden.

Hier ist das Bewußtseyn, daß keine Sünde ist, die nicht vergeben werden kann, wenn der natürliche Wille aufgegeben wird, nur nicht die Sünde gegen den heiligen Geist, das Läugnen des Geistes; denn er nur ist die Macht, die alles aufheben kann.

Es giebt der Schwierigkeiten dabei sehr viele, die aus dem Begriff des Geistes und der Freiheit entstehen, einer Seits ist der Geist als allgemeiner Geist und anderer Seits das Fürsichseyn des Menschen, das Fürsichseyn des einzelnen Individuums. Es muß gesagt werden, es ist der göttliche Geist, der die Wiedergeburt bewirkt; dieß ist göttlich freie Gnade, denn alles Göttliche ist frei; es ist nicht Fatum, nicht Schicksal; anderer Seits ist aber auch das Selbstbewußtseyn der Seele feststehend, und man sucht nun zu ermitteln, wie viel dem Menschen zukommt; eine Velleitas, Nisus wird ihm gelassen, aber dieß feste Verharren in diesem Verhältnisse ist selbst das Ungeistige. Das erste Seyn, das Selbstseyn, ist an sich der Begriff, an sich der Geist, und das was aufzuheben ist, ist die Form seiner Unmittelbarkeit, seines vereinzelten, partikularen Fürsichseyns. Dieß Sichaufheben und Zusichkommen des Begriffs ist allgemeine Natur, wie im Element des Gedankens der Geist, der zu sich kommt, freier Geist ist, freier Geist ist aber nicht beschränkter, allgemeiner Geist. Das Thun im Glauben an die an sich seyende Versöhnung ist einer Seits das Thun des Subjekts, anderer Seits das Thun des göttlichen Geistes; der Glaube selbst ist der göttliche Geist, der im Subjekte wirkt; aber so ist

dieses nicht ein passives Gefäß, sondern der heilige Geist ist ebenso des Subjektes Geist, indem es den Glauben hat; in diesem Glauben handelt es gegen seine Natürlichkeit, thut sie ab, entfernt sie.

3. Das Letzte in dieser Sphäre ist der Genuß dieser Aneignung, der Gegenwärtigkeit Gottes. Es handelt sich eben um die bewußte Gegenwärtigkeit Gottes, Einheit mit Gott, die unio mystica, das Selbstgefühl Gottes.

Dieß ist das Sakrament des Abendmahls, in welchem auf sinnliche, anschauliche Weise dem Menschen gegeben wird das Bewußtseyn seiner Versöhnung mit Gott, das Einkehren und Innewohnen des Geistes in ihm.

Indem dieß Selbstgefühl ist, ist es auch eine Bewegung, setzt voraus ein Aufheben Unterschiedener, damit diese negative Einheit herauskommt. Das Abendmahl ist der Mittelpunkt der christlichen Lehre und von hier aus erhalten alle Differenzen in der christlichen Kirche ihre Farbe und Bestimmung. Darüber sind nun dreierlei Vorstellungen:

1. Nach der einen Vorstellung ist die Hostie, dieses Aeußerliche, dieses sinnliche, ungeistige Ding durch Konsekration der gegenwärtige Gott — Gott als ein Ding, in der Weise eines empirischen Dings, ebenso empirisch von dem Menschen genossen. Indem Gott so als Aeußerliches im Abendmahl, diesem Mittelpunkt der Lehre, gewußt war, ist diese Aeußerlichkeit die Grundlage der ganzen katholischen Religion. Es entsteht so die Knechtschaft des Wissens und Handelns; durch alle weiteren Bestimmungen geht diese Aeußerlichkeit, indem das Wahre als Festes, Aeußerliches vorgestellt ist. Als so Vorhandenes außerhalb des Subjektes kann es in die Gewalt Anderer kommen; die Kirche ist im Besitz desselben, so wie aller Gnadenmittel; das Subjekt ist in jeder Hinsicht das passive, empfangende, das nicht wisse, was wahr, recht und gut sey, sondern es nur anzunehmen habe von Andern.

2. Die lutherische Vorstellung ist, daß die Bewegung anfängt von einem Aeußerlichen, das ein gewöhnliches, gemeines Ding ist, daß aber der Genuß, das Selbstgefühl der Gegenwärtigkeit Gottes zu Stande kommt, insoweit und insofern die Aeußerlichkeit verzehrt wird, nicht bloß leiblich, sondern im Geist und Glauben. Im Geist und Glauben nur ist der gegenwärtige Gott. Die sinnliche Gegenwart ist für sich nichts und auch die Konsekration macht die Hostie nicht zu einem Gegenstand der Verehrung, sondern der Gegenstand ist allein im Glauben, und so im Verzehren und Vernichten des Sinnlichen, die Vereinigung mit Gott und das Bewußtseyn dieser Vereinigung des Subjekts mit Gott. Hier ist das große Bewußtseyn aufgegangen, daß außer dem Genuß und Glauben die Hostie ein gemeines, sinnliches Ding ist: der Vorgang ist allein im Geiste des Subjekts wahrhaft.

Da ist keine Transsubstantiation — allerdings eine Transsubstantiation, aber eine solche, wodurch das Aeußerliche aufgehoben wird, die Gegenwart Gottes schlechthin eine geistige ist, so, daß der Glaube des Subjekts dazu gehört.

3. Die Vorstellung ist, daß der gegenwärtige Gott in der Vorstellung nur, in der Erinnerung, also insofern nur diese unmittelbare, subjektive Gegenwärtigkeit habe. Dieß ist die reformirte Vorstellung, eine geistlose, nur lebhafte Erinnerung der Vergangenheit, nicht göttliche Präsenz, keine wirkliche Geistigkeit. Hier ist das Göttliche, die Wahrheit in die Prosa der Aufklärung und des bloßen Verstandes heruntergefallen, ein bloß moralisches Verhältniß.

c. Die Realisirung des Geistigen zur allgemeinen Wirklichkeit; dieß enthält zugleich die Umwandlung, Umformung der Gemeinde.

1. Die Religion ist die geistige und die Gemeinde ist zunächst im Inneren, im Geist als solchen. Dieß Innere, diese sich präsente Subjektivität als innere, nicht in sich entwickelt,

ist Gefühl, Empfindung; die Gemeinde hat wesentlich auch Bewußtseyn, Vorstellung in der Lehre, Bedürfnisse, Triebe, weltliche Existenz überhaupt, — aber mit demselben tritt die Trennung, die Unterschiedenheit auf, die göttliche, objektive Idee tritt dem Bewußtseyn als Anderes gegenüber, das Theils durch Autorität gegeben, Theils in der Andacht sich zu eigen gemacht ist; oder das Moment des Genusses ist nur ein einzelnes Moment, oder die göttliche Idee, der göttliche Inhalt wird nicht geschaut, nur vorgestellt. Das Jetzt des Genusses zerrinnt in der Vorstellung Theils in ein Jenseits, in einen jenseitigen Himmel, Theils in Vergangenheit, Theils in Zukunft. Der Geist aber ist sich schlechthin gegenwärtig und fordert eine erfüllte Gegenwart, er fordert mehr als nur Liebe, trübe Vorstellungen, er fordert, daß der Inhalt selbst gegenwärtig sey, oder daß das Gefühl, die Empfindung entwickelt ausgebreitet sey.

So steht die Gemeinde, als das Reich Gottes, einer Objektivität überhaupt gegenüber. Die Objektivität als äußerliche, unmittelbare Welt ist das Herz mit seinen Interessen, eine andere Objektivität ist die der Reflexion, des abstrakten Gedankens, des Verstandes, und die dritte wahre Objektivität ist die des Begriffs.

In der Religion an sich ist das Herz versöhnt; diese Versöhnung ist so im Herzen, ist geistig — das reine Herz, das diesen Genuß der Gegenwärtigkeit Gottes in ihm und damit die Versöhnung, den Genuß seines Versöhntseyns erlangt. Diese Versöhnung ist aber zugleich abstrakt, sie hat gegenüber die Welt überhaupt.

Das Selbst, das in der Versöhnung, in diesem religiösen Genusse ist, ist das reine Herz, das Herz überhaupt, die allgemeine Geistigkeit; aber das Selbst, das Subjekt ist dann zugleich die Seite dieser geistigen Gegenwärtigkeit, nach welcher eine entwickelte Weltlichkeit in ihm vorhanden ist, und das Reich Gottes, die Gemeinde hat so ein Verhältniß zur Weltlichkeit.

Daß nun die Versöhnung real sey, dazu gehört, daß in dieser Entwickelung, in dieser Totalität ebenso die Versöhnung gewußt werde, vorhanden, hervorgebracht sey. Für diese Weltlichkeit sind die Principien vorhanden in diesem Geistigen.

Die Wahrheit der Weltlichkeit ist das Geistige näher so, daß das Subjekt als Gegenstand der göttlichen Gnade, als solches, das versöhnt ist mit Gott, unendlichen Werth hat, schon seiner Bestimmung nach, die dann ausgeführt ist in der Gemeinde. Nach dieser Bestimmung ist dann das Subjekt gewußt als die Gewißheit des Geistes seiner selbst, als die Ewigkeit des Geistes.

Dieses so in sich unendliche Subjekt, seine Bestimmung zur Unendlichkeit ist seine Freiheit, ist dieß, daß es freie Person ist, und sich auch so zur Weltlichkeit, Wirklichkeit, als bei sich seyende, in sich versöhnt seyende, schlechthin feste, unendliche Subjektivität verhält. Das ist das Substantielle, diese seine Bestimmung soll zu Grunde liegen, indem es sich auf die Weltlichkeit bezieht.

Die Vernünftigkeit, Freiheit des Subjekts ist, daß das Subjekt dieß Befreite ist, diese Befreiung erlangt hat durch die Religion, es nach seiner religiösen Bestimmung wesentlich frei ist. Es ist darum zu thun, daß diese Versöhnung in der Weltlichkeit selbst vorgehe.

1) Die erste Form der Versöhnung ist die unmittelbare und eben darum noch nicht die wahrhafte Weise der Versöhnung. Diese Versöhnung erscheint so, daß zuerst die Gemeinde, das Versöhntseyn, das Geistige, dieß Versöhntseyn mit Gott in sich sich erhält abstrakt von der Weltlichkeit, das Geistige selbst der Weltlichkeit entsagt, sich ein negatives Verhältniß gegen die Welt giebt und eben damit gegen sich: denn die Welt ist im Subjekt der Trieb zur Natur, zum geselligen Leben, zur Kunst und Wissenschaft.

Das Konkrete des Selbst, die Leidenschaften können nicht gerechtfertigt werden dadurch, daß es natürlich ist, aber die mönchische Abstraktion enthält dieß, daß das Herz nicht konkret entfaltet, als ein nicht Entwickeltes seyn soll, oder daß die Geistigkeit, das Versöhntseyn, das Leben für diese Versöhnung ein in sich koncentrirtes, unentwickeltes seyn und bleiben soll. Der Geist aber ist dieß, sich zu entwickeln, zu unterscheiden bis zur Weltlichkeit.

2) Die zweite Form dieser Versöhnung ist, daß die Weltlichkeit und Religiosität einander äußerlich bleiben und doch in Beziehung kommen sollen. So kann die Beziehung, in der beide stehen, nur eine äußerliche seyn, und eine solche, wo Eines über das Andere herrscht und die Versöhnung nicht da ist: das Religiöse soll das Herrschende seyn, das Versöhnte, die Kirche soll über das Weltliche herrschen, was unversöhnt ist.

Es ist eine Vereinigung mit der Weltlichkeit, die unversöhnt ist, die Weltlichkeit roh in sich und die als roh in sich nur beherrscht wird; aber das Herrschende nimmt diese Weltlichkeit in sich selbst auf, eine geistlose Weltlichkeit tritt an der Kirche durch diese Herrschaft selbst hervor, weil das Weltliche nicht an ihm selbst versöhnt ist.

Da ist eine Herrschaft gesetzt vermittelst des Geistlosen, wo das Aeußerliche das Princip ist, wo der Mensch in seinem Verhalten zugleich außer sich ist; es ist das Verhältniß der Unfreiheit überhaupt. In Allem, was menschlich heißt, allen Trieben, Verhältnissen in Beziehung auf Familie, Thätigkeit und Staatsleben, ist die Entzweiung hineingesetzt und das Nichtbeisichseyn des Menschen ist das Princip.

Der Mensch ist in Knechtschaft überhaupt in allen diesen Formen, und alle diese Formen gelten als nichtige, unheilige, und er ist, indem er in denselben ist, wesentlich ein Endliches, ein Entzweites, daß dieses ein Nichtgeltendes, das Geltende ein Anderes sey.

Es ist diese Versöhnung mit der Weltlichkeit, mit dem eignen Herzen des Menschen so zusammengebracht, daß diese Versöhnung gerade das Gegentheil ist. Die weitere Ausführung dieses Zerrissenseyns in der Versöhnung selbst ist dann das, was als Verderben der Kirche erscheint, — der absolute Widerspruch des Geistigen in ihm selbst.

3) Die dritte Bestimmung ist, daß dieser Widerspruch sich auflöst in Sittlichkeit, daß das Princip der Freiheit eingedrungen ist in die Weltlichkeit, und indem die Weltlichkeit so gebildet ist dem Begriff, der Vernunft, der Wahrheit, der ewigen Wahrheit selbst gemäß, ist es die konkret gewordene Freiheit, der vernünftige Wille.

In der Organisation des Staates ist es, wo das Göttliche in die Wirklichkeit eingeschlagen, diese von jenem durchdrungen und das Weltliche nun an und für sich berechtigt ist; denn ihre Grundlage ist der göttliche Wille, das Gesetz des Rechts und der Freiheit. Die wahre Versöhnung, wodurch das Göttliche sich im Felde der Wirklichkeit realisirt, besteht in dem sittlichen und rechtlichen Staatsleben: dieß ist die wahrhafte Subaktion der Weltlichkeit.

Die Institutionen der Sittlichkeit sind göttliche, heilige, nicht in dem Sinn, wie Ehelosigkeit das Heilige seyn soll gegen die Ehe, die Familienliebe, oder freiwillige Armuth gegen thätigen Selbsterwerb, gegen das Rechtliche; ebenso der blinde Gehorsam gilt als Heiliges, während das Sittliche ist Gehorsam in der Freiheit, freier, vernünftiger Wille, Gehorsam des Subjekts gegen das Sittliche. In der Sittlichkeit ist die Versöhnung der Religion mit der Wirklichkeit, Weltlichkeit vorhanden und vollbracht.

2. Das Zweite ist, daß die ideale Seite nun sich darin für sich heraushebt. In diesem Versöhntseyn des Geistes mit sich weiß sich eben das Innere als bei sich selbst seyend, bei sich selbst zu seyn, und dieses Wissen bei sich selbst zu seyn, ist eben

das Denken, das das Versöhntseyn, Beisichselbstseyn, in=Frieden=mit=sich=Seyn, aber in ganz abstraktem, unentwickeltem Frieden mit sich ist. Es entsteht so die unendliche Forderung, daß der Inhalt der Religion sich auch dem Denken bewähre, und dieß Bedürfniß ist nicht abzuwenden.

Das Denken ist das Allgemeine, Thätigkeit des Allgemeinen und steht dem Konkreten überhaupt, wie dem Aeußerlichen gegenüber. Es ist die Freiheit der Vernunft, die in der Religion erworben worden, die nun im Geiste sich für sich selbst weiß. Diese Freiheit wendet sich nun gegen die bloße geistliche Aeußerlichkeit, die Knechtschaft; denn die Knechtschaft ist dem Begriff der Versöhnung, der Befreiung schlechthin gegenüber, und so tritt das Denken ein, das die Aeußerlichkeit, in welcher Form sie auch erscheine, zerstört und ihr Trotz bietet.

Es ist dieß das negative und formelle Thun, das in seiner konkreten Gestalt die Aufklärung genannt worden, daß das Denken sich gegen die Aeußerlichkeit wendet und die Freiheit des Geistes behauptet wird, die in der Versöhnung liegt. Dieß Denken, insofern es zuerst auftritt, tritt es als dieß abstrakt Allgemeine auf, ist gegen das Konkrete überhaupt gerichtet und damit auch gegen die Idee Gottes, dagegen, daß Gott der Dreieinige, nicht ein todtes Abstraktum ist, sondern dieß, sich zu sich selbst zu verhalten, bei sich selbst zu seyn, zu sich selbst zurückzukehren. Diesen Inhalt der Kirche greift das abstrakte Denken an mit seinem Princip der Identität: denn jener konkrete Inhalt steht im Widerspruch mit jenem Gesetz der Identität. In dem Konkreten sind Bestimmungen, Unterschiede; indem das abstrakte Denken sich gegen die Aeußerlichkeit überhaupt kehrt, wendet es sich auch gegen den Unterschied als solchen, das Verhältniß Gottes zu dem Menschen, Einheit beider, göttliche Gnade und menschliche Freiheit — das ist alles Verknüpfung entgegengesetzter Bestimmungen. Die Regel aber ist dem Verstand, diesem abstraktem Denken die abstrakte Identität; dieses Denken geht also daran, alles Konkrete, alle Be=

stimmungen, allen Inhalt in Gott aufzulösen, und so hat dann die Reflexion als letztes Resultat nur die Gegenständlichkeit der Identität selbst, dieß, daß Gott nichts als das höchste Wesen sey, ohne Bestimmung, leer: denn jede Bestimmung macht konkret; er ist ein Jenseits für das Erkennen; denn Erkennen ist Wissen von einem konkreten Inhalt. Diese Vollendung der Reflexion macht den Gegensatz zur christlichen Kirche, und ist so alles Konkrete in Gott getilgt, so spricht sich dieß etwa so aus: Man kann Gott nicht erkennen — denn Gott erkennen heißt: Gott nach seinen Bestimmungen kennen, er soll aber das reine Abstraktum bleiben. In diesem Formellen ist wohl das Princip der Freiheit, der Innerlichkeit, der Religion selbst, aber zunächst nur abstrakt aufgefaßt.

Das Andere, wodurch Bestimmung hereinkommt in diese Allgemeinheit bei dieser Abstraktion, ist diese, die in den natürlichen Neigungen, Trieben des Subjekts ist. Auf diesem Standpunkt wird dann gesagt: der Mensch ist von Natur gut. Indem aber diese reine Subjektivität diese Idealität, reine Freiheit ist, so hält sie sich wohl an die Bestimmung des Guten, aber das Gute selbst muß ebenso auch ein Abstraktum bleiben.

Die Bestimmung des Guten ist da die Willkür, die Zufälligkeit des Subjekts überhaupt, und so ist das die Spitze dieser Subjektivität, Freiheit, die Verzicht thut auf die Wahrheit und die Entwicklung der Wahrheit, in sich so webt und weiß, daß das, was sie gelten läßt, nur ihre Bestimmungen sind, daß sie Meister ist über das, was gut und böse ist.

Dieß ist ein inneres Weben in sich, das Heuchelei, höchste Eitelkeit eben so wohl seyn kann, als auch mit ruhigen, edeln, frommen Bestrebungen zusammen. Es ist das, was man das fromme Gefühlsleben nennt, worauf der Pietismus sich auch einschränkt, der keine objektive Wahrheit anerkennt, gegen die Dogmen, den Inhalt der Religion sich gewendet hat, der zwar auch noch beibehält eine Vermittelung, Beziehung auf Christum, aber diese Beziehung soll im Gefühl, in der inneren Empfin-

dung bleiben. Es hat da jeder so seinen Gott, Christus u. s. f. Partikularität, worin jeder so seine individuelle Religion, Weltanschauung u. s. w. hat, ist allerdings im Menschen vorhanden, aber in der Religion, durch das Leben in der Gemeinde wird sie aufgezehrt, hat für den wahrhaft frommen Menschen keine Geltung mehr, wird bei Seite gestellt.

Diesseits des leeren Wesens Gottes steht so die für sich frei selbstständig gewordene Endlichkeit, die in sich absolut gilt, z. B. als Rechtschaffenheit der Individuen. Die weitere Konsequenz ist, daß nicht nur die Objektivität Gottes so jenseits ist, so negirt ist, sondern daß alle anderen objektiven an und für sich geltenden Bestimmungen für sich verschwinden, welche in der Welt als Recht, sittlich ꝛc. gesetzt werden. Indem das Subjekt sich auf die Spitze seiner Unendlichkeit zurückzieht, so ist das Gute, Rechte ꝛc. nur in ihm enthalten, es macht dieß alles zu seiner subjektiven Bestimmung, es ist nur sein Gedanke. Die Erfüllung dieses Guten wird dann aus der natürlichen Willkür, Zufälligkeit, Leidenschaft ꝛc. genommen. Dieß Subjekt ist dann das Bewußtseyn, daß die Objektivität in ihm selbst eingeschlossen ist und diese kein Bestehen hat, es ist nur das Princip der Identität, was ihm gilt, dieß Subjekt ist das abstrakte, es kann erfüllt werden mit was für Inhalt es sey, es hat die Fähigkeit, jeden Inhalt, der dem Menschen so ins Herz gepflanzt ist, zu subsumiren. Die Subjektivität ist so die Willkür selbst und das Wissen ihrer Macht schlechthin, daß die Objektivität das Gute producirt und ihm Inhalt gegeben werden kann.

Da wird denn nicht anerkannt, daß das Subjekt gegen die Einheit, zu der es sich ausgedehnt hat, nicht für sich ist, daher sich nicht affirmative Partikularität ertheilt, sondern die Bestimmung hat, sich in die Einheit Gottes zu versenken. Das Subjekt hat so keinen partikularen Zweck, keinen absoluten Zweck, um sich zu wollen für dieß Eine, nur für dieß zu seyn, nur sich zum Zweck zu machen die Ehre des einen Gottes. Diese Form ist Religion, es ist darin ein affirmatives Verhält-

niß zu seinem Wesen, welches dieser Eine ist, das Subjekt giebt sich darin auf. Diese Religion hat denselben Inhalt wie die jüdische Religion, aber das Verhältniß des Menschen ist erweitert, es bleibt ihm keine Besonderheit zurück, der jüdische Nationalwerth, der bestimmt, fehlt hier, es ist hier keine Beschränkung, der Mensch verhält sich als reines abstraktes Selbstbewußtseyn zu diesem Einen. Es ist die Bestimmung der muhamedanischen Religion. An ihr hat das Christenthum seinen Gegensatz, weil sie auf gleicher Sphäre mit der christlichen Religion steht. Sie ist wie die jüdische geistige Religion, aber nur im abstrakten wissenden Geiste ist dieser Gott für das Selbstbewußtseyn und steht mit dem christlichen Gott insofern auf einer Stufe, daß keine Partikularität beibehalten ist. Wer Gott fürchtet, ist ihm angenehm und der Mensch hat nur insofern Werth, als er seine Wahrheit setzt in das Wissen, daß dieß der Eine, das Wesen sey. Der Unterschied des Subjekts von Stand, Rang ꝛc. ist da aufgehoben, es kann ein Rang, es können Sklaven seyn, dieß ist aber nur als accidentell.

Der Gegensatz ist, daß in Christus die Geistigkeit konkret entwickelt ist und als Dreieinigkeit d. h. als Geist gewußt wird und daß die Geschichte des Menschen, das Verhältniß zu dem Einen konkrete Geschichte ist, den Anfang hat vom natürlichen Willen, der, wie er nicht seyn soll, ist, und das Aufgeben desselben, das Sichwerden ist durch diese Negation seiner zu diesem seinem Wesen. Der Muhamedaner haßt und verbannt alles Konkrete, Gott ist der absolut Eine, wogegen der Mensch keinen Zweck, keine Partikularität, keine Eigenthümlichkeit für sich behält. Der existirende Mensch partikularisirt sich allerdings in seinen Neigungen, Interessen und diese sind hier um so wilder, ungebändigter, weil die Reflexion ihnen fehlt, aber damit ist auch das vollkommene Gegentheil, alles fallen zu lassen, Gleichgültigkeit gegen jeden Zweck, absoluter Fatalismus, Gleichgültigkeit gegen das Leben, kein praktischer Zweck gilt wesentlich. Indem nun aber der Mensch auch praktisch ist, thätig ist, so

kann nun der Zweck nur selbst seyn, die Verehrung des Einen in allen Menschen hervorzubringen, daher ist die muhamedanische Religion wesentlich fanatisch.

Die Reflexion, die wir gesehen haben, steht mit dem Muhamedanismus auf einer Stufe, daß Gott keinen Inhalt habe, nicht konkret sey. Christus Erklärung zum Sohn Gottes, die Verklärung des Selbstbewußtseyns ꝛc. ist hier nicht vorhanden. Der Unterschied besteht darin, daß im Muhamedanismus die subjektive Reflexion die Erfüllung ihrer Zufälligkeit und Willkür für sich behält. Dieß ist die Religion der Aufklärung, des abstrakten Denkens, womit in der That angedeutet ist, daß die Wahrheit nicht erkannt, nicht gewüßt werden kann, daß sie für das subjektive Selbstbewußtseyn nicht ist, sondern nur für dessen Meinung, Zufälligkeit, Belieben.

In dieser letzten Form ist auch eine Versöhnung zu erkennen, diese letzte Erscheinung ist so auch eine Realisirung des Glaubens. Indem nämlich aller Inhalt, alle Wahrheit verkommen ist in dieser sich in sich unendlich wissenden, partikularen Subjektivität, so ist damit darin das Princip der subjektiven Freiheit zum Bewußtseyn gekommen. Das, was Inneres in der Gemeinde heißt, ist jetzt entwickelt in sich, ist nicht nur Inneres, Gewissen, sondern ist die Subjektivität, die sich selbst urtheilt, unterscheidet, konkret ist, die das Allgemeine in ihr weiß, was sie aus sich hervorbringt, die Subjektivität, die für sich ist, sich in sich bestimmt, Vollendung der subjektiven Extreme zur Idee in sich ist. Der Mangel hierbei ist, daß dieß nur formell ist, wahre Objektivität entbehrt, es ist die letzte Spitze der formellen Bildung ohne Nothwendigkeit in sich. Zur wahrhaften Vollendung der Idee gehört, daß die Objektivität freigelassen sey, Totalität der Objektivität an ihr selbst sey.

Das Resultat dieser Objektivität ist also, daß im Subjekt Alles verblasen ist, ohne Objektivität, ohne feste Bestimmtheit, Entwickelung Gottes. Die erst bestimmte Weise ist die letzte Spitze der formalen Bildung unserer Zeit.

Wir haben bisher erkannt diese zwei Extreme gegen einander in der Fortbildung der Gemeinde. Das eine war diese Unfreiheit, Knechtschaft des Geistes in der absoluten Region der Freiheit. Das andere die abstrakte Subjektivität, die subjektive Freiheit ohne Inhalt.

3. Was endlich noch zu betrachten, ist, daß die Subjektivität aus sich entwickelt den Inhalt, aber nach der Nothwendigkeit — den Inhalt als nothwendig und diesen als objektiv, an und für sich seyend weiß und anerkennt. Das ist der Standpunkt der Philosophie, daß der Inhalt in den Begriff sich flüchtet und durch das Denken seine Wiederherstellung und Rechtfertigung erhält.

Dieß Denken ist nicht bloß dieß Abstrahiren und Bestimmen nach dem Gesetz der Identität; dieß Denken ist selbst wesentlich konkret und so ist es Begreifen, es ist dieß, daß der Begriff sich zu seiner Totalität, zur Idee bestimmt.

Es ist die fürsichseyende, freie Vernunft, die den Inhalt der Wahrheit entwickelt und rechtfertigt im Wissen, eine Wahrheit anerkennt und erkennt. Der rein subjektive Standpunkt, die Verflüchtigung alles Inhalts, die Aufklärung des Verstandes erkennt keinen Inhalt und damit keine Wahrheit an.

Der Begriff producirt aber die Wahrheit — das ist die subjektive Freiheit — aber anerkennt diesen Inhalt als ein zugleich nicht Producirtes, als an und für sich seyendes Wahres. Dieser objektive Standpunkt ist allein fähig, auf gebildete, denkende Weise das Zeugniß des Geistes auszusprechen und abzulegen und ist enthalten in der besseren Dogmatik unserer Zeit.

Dieser Standpunkt ist damit die Rechtfertigung der Religion, insbesondere der christlichen, der wahrhaften Religion: er erkennt den Inhalt nach seiner Nothwendigkeit, nach seiner Vernunft, ebenso erkennt er auch die Formen in der Entwickelung dieses Inhalts. Diese Formen: die Erscheinung Gottes, diese Vorstellung für das sinnliche, geistige Bewußtseyn, das zur All=

gemeinheit, zum Denken gekommen ist, diese vollständige Entwickelung für den Geist haben wir gesehen.

Den Inhalt rechtfertigend und die Formen, die Bestimmtheit der Erscheinung erkennend, erkennt das Denken eben damit auch die Schranken der Formen. Die Aufklärung weiß nur von der Negation, Schranke, von der Bestimmtheit als solcher und thut deswegen damit dem Inhalt schlechthin Unrecht.

Die Form, die Bestimmtheit ist nicht nur Endlichkeit, die Schranke, sondern die Form als Totalität der Form ist sie selbst der Begriff, und diese Formen sind nothwendig, wesentlich.

Indem die Reflexion in die Religion eingebrochen ist, so hat das Denken, die Reflexion, eine feindliche Stellung zur Vorstellung in der Religion und zum konkreten Inhalt. Das Denken, das so begonnen, hat keinen Aufenthalt mehr, führt sich durch, macht das Gemüth und den Himmel leer, und der erkennende Geist und der religiöse Inhalt flüchtet sich dann in den Begriff. Hier muß er seine Rechtfertigung erhalten, das Denken sich als konkretes und freies fassen, die Unterschiede nicht als nur gesetzt behaltend, sondern sie als frei entlassend, und damit den Inhalt als objektiv anerkennend.

Die Philosophie hat das Geschäft, das Verhältniß zu den beiden vorhergehenden Stufen festzustellen. Die Religion, das fromme Bedürfniß kann auch, wie zum Begriff, so auch ihre Zuflucht nehmen zur Empfindung, zum Gefühl, sich darauf beschränken, daß es die Wahrheit aufgiebt, Verzicht thut, einen Inhalt zu wissen, so daß die heilige Kirche keine Gemeinschaft mehr hat und in Atome zerfällt. Denn die Gemeinschaft ist in der Lehre, aber jedes Individuum hat ein eigenes Gefühl, eigene Empfindungen. Diese Form entspricht dem Geiste, der auch wissen will, wie er daran ist, nicht. Die Philosophie hat so zwei Gegensätze. Einer Seits der Kirche scheint sie entgegen zu seyn und das hat sie mit der Bildung, mit der Reflexion gemein, daß, indem sie begreift, sie bei der Form der Vorstellung nicht stehen bleibt, sondern sie hat im Gedanken zu

begreifen, aber daraus auch die Form der Vorstellung als nothwendig zu erkennen. Aber der Begriff ist dieß Höhere, daß er seinen eigenen Inhalt hat, auch die unterschiedenen Formen faßt und ihnen Gerechtigkeit widerfahren läßt. Der zweite Gegensatz ist gegen die Aufklärung, gegen die Gleichgültigkeit des Inhalts, gegen die Meinung, gegen die Verzweiflung des Aufgebens der Wahrheit. Die Philosophie hat den Zweck, die Wahrheit zu erkennen, Gott zu erkennen, denn er ist die absolute Wahrheit, insofern ist nichts anderes der Mühe werth gegen Gott und seine Explikation. Die Philosophie erkennt Gott wesentlich als den konkreten, als geistige, reale Allgemeinheit, die nicht neidisch ist, sondern sich mittheilt. Das Licht schon theilt sich mit. Wer da sagt, Gott sey nicht zu erkennen, der sagt, er ist neidisch und macht keinen Ernst daraus, an ihn zu glauben, wieviel er auch von Gott spricht. Die Aufklärung, diese Eitelkeit des Verstandes ist die heftigste Gegnerin der Philosophie, sie nimmt es übel, wenn diese die Vernunft in der christlichen Religion aufzeigt, wenn sie zeigt, daß das Zeugniß des Geistes, der Wahrheit in der Religion niedergelegt ist. In der Philosophie, welche Theologie ist, ist es einzig nur darum zu thun, die Vernunft der Religion zu zeigen.

In der Philosophie erhält die Religion ihre Rechtfertigung vom denkenden Bewußtseyn aus. Die unbefangene Frömmigkeit bedarf dessen nicht, sie nimmt die Wahrheit als Auktorität auf und empfindet die Befriedigung, Versöhnung vermittelst dieser Wahrheit.

Im Glauben ist wohl schon der wahrhafte Inhalt, aber es fehlt ihm noch die Form des Denkens. Alle Formen, die wir früher betrachtet haben: Gefühl, Vorstellung, können wohl den Inhalt der Wahrheit haben, aber sie selbst sind nicht die wahrhafte Form, die den wahrhaften Inhalt nothwendig macht. Das Denken ist der absolute Richter, vor dem der Inhalt sich bewähren und beglaubigen soll. —

Der Philosophie ist der Vorwurf gemacht worden, sie stelle

sich über die Religion: dieß ist aber schon dem Faktum nach falsch, denn sie hat nur diesen und keinen anderen Inhalt, aber sie giebt ihn in der Form des Denkens; sie stellt sich so nur über die Form des Glaubens, der Inhalt ist derselbe.

Die Form des Subjekts als fühlenden Einzelnen u. s. f. geht das Subjekt als Einzelnes an: aber das Gefühl als solches ist nicht von der Philosophie ausgestoßen. Es ist die Frage nur, ob der Inhalt des Gefühls die Wahrheit sey, sich im Denken als der wahrhafte erweisen kann. Die Philosophie denkt, was das Subjekt als solches fühlt und überläßt es demselben, sich mit seinem Gefühl darüber abzufinden. Das Gefühl ist so nicht durch die Philosophie verworfen, sondern es wird ihm durch dieselbe nur der wahrhafte Inhalt gegeben.

Aber insofern das Denken anfängt, den Gegensatz zu setzen gegen das Konkrete, so ist der Proceß des Denkens, diesen Gegensatz durchzumachen, bis er zur Versöhnung kommt. Diese Versöhnung ist die Philosophie: die Philosophie ist insofern Theologie, sie stellt dar die Versöhnung Gottes mit sich selbst und mit der Natur, daß die Natur, das Andersseyn an sich göttlich ist, und daß der endliche Geist Theils an ihm selbst dieß ist, sich zur Versöhnung zu erheben, Theils in der Weltgeschichte zu dieser Versöhnung kommt.

Der Zweck dieser Vorlesungen war, die Vernunft zu versöhnen mit der Religion, und diese in ihren mannigfaltigen Gestaltungen als nothwendig zu erkennen.

Diese religiöse Erkenntniß durch den Begriff ist ihrer Natur nach nicht allgemein, ist auch wieder nur Erkenntniß in der Gemeinde und so bilden sich in Rücksicht auf das Reich des Geistes drei Stufen oder Stände: der erste Stand der unmittelbaren, unbefangenen Religion und des Glaubens, der zweite der Stand des Verstandes, der sogenannten Gebildeten, der Reflexion und Aufklärung, und endlich der dritte Stand, die Stufe der Philosophie.

Anhang.

Vorlesungen
über
die Beweise vom Daseyn Gottes.

Erste Vorlesung.

Diese Vorlesungen sind der Betrachtung der Beweise vom Daseyn Gottes bestimmt; die äußere Veranlassung liegt darin, daß ich in diesem Sommersemester nur Eine Vorlesung über ein Ganzes von Wissenschaft zu halten mich entschließen mußte, und denn doch eine zweite, wenigstens über einen einzelnen wissenschaftlichen Gegenstand hinzufügen wollte. Ich habe dabei dann einen solchen gewählt, welcher mit der anderen Vorlesung, die ich halte, über die Logik, in Verbindung stehe, und eine Art von Ergänzung zu dieser, nicht dem Inhalte, sondern der Form nach, ausmache; indem derselbe nur eine eigenthümliche Gestalt von den Grundbestimmungen der Logik ist; sie sind daher vornehmlich meinen Herren Zuhörern, die an jener andern Theil nehmen, bestimmt, so wie sie denselben auch am verständlichsten seyn werden.

Indem aber unsere Aufgabe ist, die Beweise vom Daseyn Gottes zu betrachten, so scheint von derselben nur Eine Seite in die Logik zu fallen, nämlich die Natur des Beweisens, die andere aber, der Inhalt, welcher Gott ist, gehörte einer andern Sphäre, der Religion und der denkenden Betrachtung derselben, der Religionsphilosophie, an. In der That ist es ein Theil dieser Wissenschaft, der in diesen Vorlesungen für sich herausgehoben und abgehandelt werden soll; im Verfolg wird es sich näher hervorheben, welches Verhältniß derselbe

zum Ganzen der Religionslehre hat, so wie dann auch, daß diese Lehre, insofern sie eine wissenschaftliche ist, und das Logische nicht so auseinanderfallen, wie es nach dem ersten Scheine unseres Zweckes das Ansehen hat, daß das Logische nicht bloß die formelle Seite ausmacht, sondern in der That damit zugleich im Mittelpunkte des Inhalts steht.

Das Erste aber, was uns begegnet, indem wir auf unser Vorhaben überhaupt uns einzulassen anfangen wollten, ist die allgemeine, demselben abgeneigte Ansicht der Bildungsvorurtheile der Zeit. Wenn der Gegenstand, Gott, für sich fähig ist, sogleich durch seinen Namen unsern Geist zu erheben, unser Gemüth aufs innigste zu interessiren, so mag diese Spannung ebenso schnell wieder nachlassen, wenn wir bedenken, daß es die Beweise vom Daseyn Gottes sind, die wir abzuhandeln gehen; die Beweise des Daseyns Gottes sind so sehr in Verruf gekommen, daß sie für etwas antiquirtes, der vormaligen Metaphysik angehöriges gelten, aus deren dürren Oeden wir uns zum lebendigen Glauben zurückgerettet, aus deren trockenem Verstande wir zum warmen Gefühle der Religion uns wieder erhoben haben. Ein Unternehmen, jene morschen Stützen unserer Ueberzeugung davon, daß ein Gott ist, welche für Beweise galten, durch neue Wendungen und Kunststücke eines scharfsinnigen Verstandes aufzufrischen, die durch Einwürfe und Gegenbeweise schwach gewordenen Stellen auszubessern, würde sich selbst durch seine gute Absicht keine Gunst erwerben können; denn nicht dieser oder jener Beweis, diese oder jene Form und Stelle desselben hat ihr Gewicht verloren, sondern das Beweisen religiöser Wahrheit, als solches, ist in der Denkweise der Zeit so sehr um allen Kredit gekommen, daß die Unmöglichkeit solchen Beweisens bereits ein allgemeines Vorurtheil ist, und noch mehr, daß es selbst für irreligiös gilt, solcher Erkenntniß Zutrauen zu schenken und auf ihrem Wege Ueberzeugung von Gott und seiner Natur oder auch nur von seinem Seyn zu suchen. Dieses

Beweisen ist daher auch so sehr außer Kurs gesetzt, daß die Beweise kaum hie und da nur historisch bekannt, ja selbst Theologen, d. i. solchen, welche von den religiösen Wahrheiten eine wissenschaftliche Bekanntschaft haben wollen, unbekannt seyn können.

Die Beweise vom Daseyn Gottes sind aus dem Bedürfnisse, das Denken, die Vernunft zu befriedigen, hervorgegangen; aber dieses Bedürfniß hat in der neueren Bildung eine ganz andere Stellung erhalten, als es vormals hatte, und die Standpunkte sind zunächst zu erwähnen, die sich in dieser Rücksicht ergeben haben; doch da sie im Allgemeinen bekannt sind und sie in ihre Grundlagen zu verfolgen hier nicht der Ort ist, so ist nur an sie zu erinnern, und zwar indem wir uns auf ihre Gestalt, wie sie innerhalb des Bodens des Christenthums sich macht, beschränken. Auf diesem nämlich kommt erst der Gegensatz zwischen Glauben und Vernunft innerhalb des Menschen selbst zu stehen, tritt der Zweifel in seinen Geist und kann zu der furchtbaren Höhe gelangen, um ihm alle Ruhe zu rauben. An die frühere, Phantasie-Religionen, wie wir sie kurz bezeichnen können, mußte freilich auch das Denken kommen, es mußte unmittelbar sich gegen deren sinnliche Bildungen und weiteren Gehalt mit seinem Gegensatze kehren; die Widersprüche, Feindschaften und Feindseligkeiten, die daraus entsprangen, giebt die äußerliche Geschichte der Philosophie an. Aber die Kollisionen gediehen in jenem Kreise nur zur Feindschaft, nicht zum inneren Zwiespalt des Geistes und Gemüths in sich selbst, wie innerhalb des Christenthums, wo die beiden Seiten, die in Widerspruch kommen, die Tiefe des Geistes als ihre eine und damit gemeinschaftliche Wurzel gewinnen, und in dieser Stelle in ihrem Widerspruche zusammengebunden, diese Stelle selbst, den Geist, in seinem Innersten zu zerrütten vermögen. Schon der Ausdruck Glaube, ist dem christlichen vorbehalten; man spricht nicht von griechischem, ägyptischem u. s. f. Glauben, oder vom Glauben an den Zeus, an den Apis u. s. f. Der Glaube

drückt die Innerlichkeit der Gewißheit aus, und zwar die tiefste, koncentrirteste, als im Gegensatze gegen alles andere Meinen, Vorstellen, Ueberzeugung oder Wollen; jene Innerlichkeit aber enthält als die tiefste zugleich unmittelbar die abstrakteste, das Denken selbst; ein Widerspruch des Denkens gegen diesen Glauben ist daher die qualvolle Entzweiung in den Tiefen des Geistes.

Solches Unglück ist jedoch glücklicherweise, wenn wir so sagen könnten, nicht die einzige Gestalt, in welcher das Verhältniß des Glaubens und Denkens sich befinden müßte. Im Gegentheil stellt sich das Verhältniß friedlich in der Ueberzeugung vor, daß Offenbarung, Glaube, positive Religion und auf der andern Seite Vernunft, Denken überhaupt nicht im Widerspruch seyn müssen, vielmehr nicht nur in Uebereinstimmung seyn können, sondern auch, daß Gott sich in seinen Werken nicht so widerspreche, sich nicht so widersprechen könne, daß der menschliche Geist in seiner Wesenheit, der denkenden Vernunft, in dem, was er ursprünglich an ihm selbst Göttliches zu haben erachtet werden muß, demjenigen, was an ihn durch höhere Erleuchtung über die Natur Gottes und das Verhältniß des Menschen zu derselben gekommen sey, entgegengesetzt seyn müsse. So hat das ganze Mittelalter unter Theologie nichts anderes verstanden, als eine wissenschaftliche Erkenntniß der christlichen Wahrheiten, d. i. eine Erkenntniß wesentlich verbunden mit Philosophie; das Mittelalter ist weit entfernt davon gewesen, das historische Wissen vom Glauben für Wissenschaft zu halten; es hat in den Kirchenvätern und in dem, was zum geschichtlichen Material überhaupt gemacht werden kann, nur Autoritäten, Erbauung und Belehrung über die kirchlichen Lehren gesucht; die Richtung auf das Gegentheil, durch die geschichtliche Behandlung der älteren Zeugnisse und Arbeiten aller Art für die Glaubenslehren, vielmehr die menschliche Entstehung derselben nur auszuforschen, und sie auf diesem Wege auf das Minimum ihrer allerersten Gestalt zu reduciren, die im Widerspruch mit dem Geiste,

der nach dem Entrücken ihrer unmittelbaren Gegenwart auf deren Bekenner, um sie jetzt erst in alle Wahrheit zu leiten, ausgegossen worden, für unfruchtbar auf immer an tieferer Erkenntniß und Entwickelung gehalten werden soll — solche Richtung ist jener Zeit vielmehr unbekannt gewesen. Im Glauben an die Einigkeit dieses Geistes mit sich selbst sind alle, auch die für die Vernunft abstrusesten, Lehren denkend betrachtet und der Versuch auf alle angewendet worden, sie, die für sich Inhalt des Glaubens sind, auch durch vernünftige Gründe zu beweisen. Der große Theologe, Anselm von Kanterbury, dessen wir auch sonst noch zu gedenken haben werden, sagt in diesem Sinne, wenn wir im Glauben befestigt sind, so ist es Saumseligkeit, negligentiae mihi esse videtur, das nicht auch zu erkennen, was wir glauben. In der protestantischen Kirche hat es sich ebenso eingefunden, daß verbunden mit der Theologie oder auch neben ihr die vernünftige Erkenntniß der religiösen Wahrheiten gepflegt und in Ehren gehalten worden ist; das Interesse sprach sich dahin aus, zuzusehen, wie weit es das natürliche Licht der Vernunft, die menschliche Vernunft für sich, in der Erkenntniß der Wahrheit bringen könne, mit dem wesentlichen Vorbehalt dabei, daß zugleich durch die Religion dem Menschen höhere Wahrheiten gelehrt worden sind, als die Vernunft aus sich zu entdecken im Stande sey.

Hiermit zeigen sich zwei unterschiedene Sphären herausgebildet, und zunächst ist ein friedliches Verhalten zwischen ihnen durch die Unterscheidung gerechtfertigt worden, daß die Lehren der positiven Religion zwar über, aber nicht wider die Vernunft seyen. — Diese Thätigkeit der denkenden Wissenschaft fand sich äußerlich durch das Beispiel aufgeregt und unterstützt, welches in vorchristlichen oder überhaupt außerchristlichen Religionen vor Augen lag; daß der menschliche Geist sich selbst überlassen tiefe Blicke in die Natur Gottes gethan, und neben seinen Irrthümern auch zu großen Wahrheiten, selbst auf Grund-

wahrheiten, wie das Daseyn Gottes überhaupt und auf die reinere, nicht mit sinnlichen Ingredienzien vermischte, Idee desselben, auf die Unsterblichkeit der Seele, die Vorsehung u. s. f. gekommen ist. So wurde die positive Lehre und die Vernunfterkenntniß der religiösen Wahrheiten friedlich nebeneinander betrieben. Diese Stellung der Vernunft zur Glaubenslehre war jedoch hiermit von dem ersterwähnten Zutrauen der Vernunft verschieden, als welches den höchsten Mysterien der Lehre, der Dreieinigkeit, der Menschwerdung Christi u. s. f. sich nahen durfte, wogegen der nachher erwähnte Standpunkt sich schüchtern auf die Wendung beschränkte, sich nur an dasjenige mit dem Denken zu wagen, was der christlichen Religion mit heidnischen und nichtchristlichen überhaupt gemeinschaftlich sey, was also auch nur bei dem Abstrakten der Religion stehen bleiben mußte.

Indem aber einmal die Verschiedenheit zweier solcher Sphären zum Bewußtseyn gekommen, so müssen wir solches Verhältniß der Gleichgültigkeit, in welcher Glaube und Vernunft als nebeneinander bestehend betrachtet werden sollen, als gedankenlos oder als ein betrügerisches Vorgeben beurtheilen: der Trieb des Denkens zur Einheit führt nothwendig zunächst zur Vergleichung beider Sphären, und dann, indem sie einmal für verschieden gelten, zur Uebereinstimmung des Glaubens nur mit sich selbst und des Denkens nur mit sich selbst, so daß jede Sphäre die andere nicht anerkennt und sie verwirft. Es ist eine der geläufigsten Täuschungen des Verstandes, das Verschiedene, das in dem Einen Mittelpunkte des Geistes ist, dafür anzusehen, daß es nicht nothwendig zur Entgegensetzung und damit zum Widerspruche fortgehen müsse. Der Grund zu dem beginnenden Kampfe des Geistes ist gemacht, wenn einmal das Konkrete desselben zum Bewußtseyn des Unterschiedes überhaupt sich analysirt hat. Alles Geistige ist konkret; hier haben wir dasselbe in seiner tiefsten Bestimmung vor uns, den Geist nämlich als das Konkrete des Glaubens und Denkens; beide sind nicht nur

auf die mannigfaltigste Weise, in unmittelbarem Herüber- und Hinübergehen, vermischt, sondern so innig verbunden mit einander, daß es kein Glauben giebt, welches nicht Reflektiren, Raisonniren, oder Denken überhaupt, so wie kein Denken, welches nicht Glauben, wenn auch nur momentanen, in sich enthalte, — Glauben, denn Glauben überhaupt ist die Form irgend einer Voraussetzung, einer, woher sie auch komme, festen zu Grunde liegenden Annahme — momentanes Glauben, so nämlich, daß selbst im freien Denken zwar das, was jetzt als Voraussetzung ist, nachher oder vorher gedachtes, begriffenes Resultat ist, aber in dieser Verwandlung der Voraussetzung in Resultat wieder eine Seite hat, welche Voraussetzung, Annahme oder bewußtlose Unmittelbarkeit der Thätigkeit des Geistes ist. Doch die Natur des frei fürsichseyenden Denkens zu exponiren, haben wir hier noch bei Seite zu lassen, und vielmehr zu bemerken, daß um der angegebenen, an und fürsichseyenden Verbindung des Glaubens und Denkens willen es die lange Zeit — wohl mehr als anderthalb tausend Jahre — und die schwerste Arbeit gekostet hat, bis das Denken aus seiner Versinkung in den Glauben das abstrakte Bewußtseyn seiner Freiheit gewonnen hat, und damit seiner Selbstständigkeit und seiner vollkommenen Unabhängigkeit, in deren Sinne nichts mehr für dasselbe gelten sollte, was sich nicht vor seinem Richterstuhl ausgewiesen, und als annehmbar vor ihm sich gerechtfertigt hätte. Das Denken so auf das Extrem seiner Freiheit, und es ist nur völlig frei im Extreme, sich setzend und damit die Autorität und das Glauben überhaupt verwerfend, hat den Glauben selbst dahin getrieben, ebenso sich abstrakt auf sich zu setzen, und zu versuchen, sich des Denkens ganz zu entledigen. Wenigstens kommt er dazu, sich als desselben entledigt und unbedürftig zu erklären; in die Bewußtlosigkeit des allerdings geringen Denkens, das ihm hat übrig bleiben müssen, gehüllt, behauptet er weiter das Denken als der Wahrheit unfähig und ihr verderblich, so daß das Denken dieß allein

vermöge, sein Unvermögen, die Wahrheit zu fassen, einzusehen und seine Richtigkeit sich zu beweisen, daß somit der Selbstmord seine höchste Bestimmung sey. So sehr hat sich das Verhältniß in der Ansicht der Zeit umgekehrt, daß nun das Glauben überhaupt als unmittelbares Wissen gegen das Denken zur einzigen Weise, die Wahrheit zu fassen erhoben worden ist, wie im Gegentheil früher dem Menschen nur das Beruhigung sollte geben können, wessen er als Wahrheit durch den beweisenden Gedanken sich hatte bewußt werden können.

Dieser Standpunkt der Entgegensetzung muß für keinen Gegenstand sich durchdringender und gewichtiger zeigen, als auf den, den wir uns zu betrachten vorgenommen, die Erkenntniß Gottes. Die Herausarbeitung des Unterschiedes von Glauben und Denken zur Entgegensetzung enthält es unmittelbar, daß sie zu formellen Extremen geworden, in denen vom Inhalte abstrahirt worden, so daß sie zunächst nicht mehr mit der konkreten Bestimmung von religiösem Glauben und Denken der religiösen Gegenstände sich gegenüberstehen, sondern abstrakt als Glauben überhaupt und als Denken überhaupt oder Erkennen, insofern letzteres nicht bloß Gedankenformen geben, sondern Inhalt in und mit seiner Wahrheit geben soll. Nach dieser Bestimmung wird die Erkenntniß Gottes von der Frage über die Natur der Erkenntniß im Allgemeinen abhängig gemacht, und ehe wir an die Untersuchung des Konkreten gehen können, scheint ausgemacht werden zu müssen, ob überhaupt das Bewußtseyn des Wahren denkende Erkenntniß oder Glaube seyn könne und müsse. Unsere Absicht, die Erkenntniß vom Seyn Gottes zu betrachten, verwandelte sich in jene allgemeine Betrachtung der Erkenntniß; wie denn die neue philosophische Epoche es zum Anfange und zur Grundlage alles Philosophirens gemacht hat, daß vor dem wirklichen Erkennen, d. i. dem konkreten Erkennen eines Gegenstandes, die Natur des Erkennens selbst untersucht werde. Wir liesen hier-

mit die, aber für die Gründlichkeit nothwendige Gefahr, weiter ausholen zu müssen, als die Zeit für den Zweck dieser Vorlesungen gestatten würde. Betrachten wir aber die Forderung näher, in welche wir gerathen zu seyn scheinen, so zeigt sich ganz einfach, daß sich mit derselben nur der Gegenstand, nicht die Sache verändert hätte; wir hätten in beiden Fällen, wenn wir uns mit der Forderung jener Untersuchung einlassen, oder wenn wir direkte bei unserem Thema bleiben, zu erkennen; in jenem Fall hätten wir auch einen Gegenstand dafür, nämlich das Erkennen selbst. Indem wir hiermit auch so nicht aus der Thätigkeit des Erkennens, aus dem wirklichen Erkennen herauskämen, so hindert's ja nichts, daß wir nicht den andern Gegenstand, dessen Betrachtung wir nicht beabsichtigen, aus dem Spiele ließen und bei dem unsrigen blieben. Es wird sich aber ferner, indem wir unsern Zweck verfolgen, zeigen, daß das Erkennen unseres Gegenstandes an ihm selbst auch als Erkennen sich rechtfertigen wird. Daß im wahrhaften und wirklichen Erkennen auch die Rechtfertigung des Erkennens liegen wird und muß, weiß man, könnte man sagen, schon zum Voraus; denn dieser Satz ist nichts anderes als eine Tautologie; ebenso als man voraus wissen kann, daß der verlangte Umweg, das Erkennen vor dem wirklichen Erkennen erkennen zu wollen, überflüssig ist, darum, weil dieß in sich selbst widersinnig ist. Wenn man sich aber unter dem Erkennen eine äußerliche Verrichtung vorstellt, durch welche es mit einem Gegenstand nur in mechanisches Verhältniß gebracht, d. i. ihm fremd bleibend, äußerlich auf ihn nur angewendet würde, so ist in solchem Verhältniß freilich das Erkennen als eine besondere Sache für sich gestellt, so daß es wohl seyn könnte, daß dessen Formen nichts mit den Bestimmungen des Gegenstandes gemeinschaftliches hätten, also wenn es sich mit einem solchen zu thun machte, nur in seinen eigenen Formen bliebe, die Bestimmungen des Gegenstandes hiermit nicht erreichte, d. i. nicht ein

wirkliches Erkennen desselben würde. Durch solches Verhältniß wird das Erkennen als endliches und von Endlichem bestimmt; in seinem Gegenstande bleibt etwas und zwar das eigentliche Innere, dessen Begriff, ein ihm Unzugängliches, Fremdes; es hat daran seine Schranke und sein Ende, und ist deswegen beschränkt und endlich. Aber solches Verhältniß als das einzige, letzte, absolute anzunehmen, ist eine geradezu gemachte, ungerechtfertigte Voraussetzung des Verstandes. Die wirkliche Erkenntniß muß, insofern sie nicht außer dem Gegenstande bleibt, sondern sich in der That mit ihm zu thun macht, die dem Gegenstand immanente, die eigene Bewegung der Natur desselben nur in Form des Gedankens ausgedrückt und in das Bewußtseyn aufgenommen seyn.

Hiermit sind vorläufig die Standpunkte der Bildung angegeben worden, welche heutiges Tages bei einer solchen Materie, als wir vor uns haben, in Betracht genommen zu werden pflegen. Sie ist es vorzüglich, oder eigentlich allein, bei der von sich selbst erhellt, daß das, was vorhin gesagt worden ist, daß die Betrachtung des Erkennens von der Betrachtung der Natur seines Gegenstandes nicht verschieden sey, ganz unbeschränkt gelten muß. Ich gebe darum sogleich den allgemeinen Sinn an, in welchem das vorgesetzte Thema, die Beweise vom Daseyn Gottes, genommen und als der wahrhafte aufgezeigt werden wird. Dieser Sinn ist nämlich, daß sie die Erhebung des Menschengeistes zu Gott enthalten und dieselbe für den Gedanken ausdrücken sollen, wie die Erhebung selbst eine Erhebung des Gedankens und in das Reich des Gedankens ist.

Was zunächst überhaupt das Wissen betrifft, so ist der Mensch wesentlich Bewußtseyn; somit ist das Empfundene, der Inhalt, die Bestimmtheit, welche eine Empfindung hat, auch im Bewußtseyn, als ein Vorgestelltes. Das wodurch die Empfindung religiöse Empfindung ist, ist der göttliche Inhalt, er ist darum wesentlich, ein solches, von dem

man überhaupt weiß. Aber dieser Inhalt ist in seinem Wesen keine sinnliche Anschauung oder sinnliche Vorstellung, nicht für die Einbildungskraft, sondern allein für den Gedanken; Gott ist Geist, nur für den Geist, und nur für den reinen Geist, d. i. für den Gedanken; dieser ist die Wurzel solchen Inhalts, wenn auch weiterhin sich Einbildungskraft und selbst Anschauung dazu gesellte, und dieser Inhalt in die Empfindung eintritt. Diese Erhebung des denkenden Geistes zu dem, der selbst der höchste Gedanke ist, zu Gott, ist es also, was wir betrachten wollen.

Dieselbe ist ferner wesentlich in der Natur unseres Geistes begründet, sie ist ihm nothwendig; diese Nothwendigkeit ist es, die wir in dieser Erhebung vor uns haben, und die Darstellung dieser Nothwendigkeit selbst ist nichts anderes als das, was wir sonst Beweisen nennen. Daher haben wir nicht diese Erhebung auswärts zu beweisen; sie beweist sich an ihr selbst, dieß heißt nichts anderes, als sie ist für sich nothwendig; wir haben nur ihrem eigenen Processe zuzusehen, so haben wir daran selbst, da sie in sich nothwendig ist, die Nothwendigkeit, deren Einsicht eben von dem Beweise gewährt werden soll.

Zweite Vorlesung.

Wenn die Aufgabe, die als ein Beweisen des Daseyns Gottes ausgedrückt zu werden pflegte, so, wie sie in der ersten Vorlesung gestellt worden, festgehalten wurde, so sollte damit das Hauptvorurtheil gegen sie gehoben seyn; das Beweisen wurde nämlich dahin bestimmt, daß es nur das Bewußtseyn von der eigenen Bewegung des Gegenstandes in sich sey. Wenn dieser Gedanke auf andere Gegenstände bezogen Schwierigkeiten haben könnte, so müßten sie dagegen bei dem unsrigen verschwin-

den, indem derselbe nicht ein ruhendes Objekt, sondern selbst eine subjektive Bewegung, — die Erhebung des Geistes zu Gott, — eine Thätigkeit, Verlauf, Proceß ist, also an ihm den nothwendigen Gang hat, der das Beweisen ausmacht und den die Betrachtung nur aufzunehmen braucht, um das Beweisen zu enthalten. Aber der Ausdruck des Beweisens führt allzu bestimmt die Vorstellung eines nur subjektiven, zu unserem Behufe zu machenden Weges mit sich, als daß der aufgestellte Begriff für sich schon genügen könnte, ohne diese entgegengesetzte Vorstellung eigens vorzunehmen und zu entfernen. Wir haben uns daher in dieser Vorlesung zunächst über das Beweisen überhaupt zu verständigen, und zwar bestimmter darüber, was wir von demselben hier beseitigen und ausschließen. Es ist nicht darum zu thun, zu behaupten, daß es nicht ein solches Beweisen gebe, wie das bezeichnete, sondern seine Schranke anzugeben und einzusehen, daß es nicht, wie fälschlich dafür gehalten wird, die einzige Form des Beweisens ist. Dieß hängt alsdenn mit dem Gegensatze des unmittelbaren und des vermittelten Wissens zusammen, auf welchen in unserer Zeit das Hauptinteresse in Ansehung des religiösen Wissens und selbst der Religiosität überhaupt gesetzt worden ist, der also ebenfalls erwogen werden soll.

Der Unterschied, der in Ansehung des Erkennens überhaupt bereits berührt wurde, enthält es, daß zwei Arten des Beweisens in Betracht zn nehmen sind, deren die eine allerdings diejenige ist, welche wir nur zum Behufe der Erkenntniß, als einer subjektiven, gebrauchen, deren Thätigkeit und Gang also nur in uns fällt und nicht der eigne Gang der betrachteten Sache ist. Daß diese Art des Beweisens in der Wissenschaft von endlichen Dingen und deren endlichem Inhalte Statt findet, zeigt sich, wenn wir die Beschaffenheit dieses Verfahrens näher erwägen. Nehmen wir zu dem Ende das Beispiel aus einer Wissenschaft in welcher diese Beweisart zugestan-

denermaßen in ihrer vollendeten Weise angewendet wird. Wenn wir einen geometrischen Satz beweisen, so muß Theils jeder einzelne Theil des Beweises für sich seine Rechtfertigung in sich tragen, so wie wenn wir eine algebraische Gleichung auflösen, Theils aber bestimmt und rechtfertigt sich der ganze Gang des Verfahrens durch den Zweck, den wir dabei haben, und dadurch daß derselbe durch solches Verfahren erreicht wird. Aber man ist sich sehr wohl bewußt, daß das selbst als Sache, deren Größenwerth ich aus der Gleichung entwickele, nicht diese Operationen durchgelaufen, um die Größe zu erlangen, welche es hat, noch daß die Größe der geometrischen Linien, Winkel u. s. f. durch die Reihe von Bestimmungen gegangen und hervorgebracht ist, durch welche wir dazu als zum Resultate gekommen. Die Nothwendigkeit, die wir durch solches Beweisen einsehen, entspricht wohl den einzelnen Bestimmungen des Objekts selbst, diese Größenverhältnisse kommen ihm selbst zu; aber das Fortschreiten im Zusammenhange der einen mit der andern fällt ganz in uns; es ist der Proceß, um unsern Zweck der Einsicht zu realisiren, nicht ein Verlauf, durch welchen das Objekt seine Verhältnisse in sich und deren Zusammenhänge gewänne; so erzeugt es sich selbst nicht oder wird nicht erzeugt, wie wir dasselbe und desselben Verhältnisse im Gange der Einsicht erzeugen.

Außer dem eigentlichen Beweisen, dessen wesentliche Beschaffenheit, da nur diese für den Zweck unserer Betrachtung nöthig ist, herausgehoben worden, wird Beweisen ferner noch im Gebiete des endlichen Wissens auch das genannt, was näher nur ein Weisen ist, — das Aufzeigen einer Vorstellung, eines Satzes, Gesetzes u. s. f. in der Erfahrung überhaupt. Das historische Beweisen brauchen wir für den Gesichtspunkt, aus dem wir das Erkennen hier betrachten, nicht besonders anzuführen, es beruht seinem Stoffe nach gleichfalls auf Erfahrung oder vielmehr Wahrnehmung; es macht von einer Seite keinen

Unterschied, daß es auf fremde Wahrnehmungen und die Zeugnisse von denselben hinweist, das Raisonnement, d. i. der eigne Verstand über den objektiven Zusammenhang der Begebenheiten und Handlungen macht, so wie seine Kritik der Zeugnisse hat in seinem Schließen jene Daten zu Voraussetzungen und Grundlagen. Insofern aber Raisonnement und Kritik die andere wesentliche Seite des historischen Beweisens ausmacht, so behandelt es die Daten als Vorstellungen Anderer; das Subjektive tritt so sogleich in den Stoff ein, und gleichfalls subjektive Thätigkeit ist das Schließen und Verbinden jenes Stoffes; so daß der Gang und die Geschäftigkeit des Erkennens noch ganz andere Ingredienzien hat, als der Gang der Begebenheiten selbst. Was aber das Weisen in der gegenwärtigen Erfahrung betrifft, so bemüht dasselbe allerdings sich zunächst gleichfalls mit einzelnen Wahrnehmungen, Beobachtungen u. s. f. das ist, mit solchem Stoffe, welcher nur gewiesen wird; aber sein Interesse ist, damit ferner zu beweisen, daß es solche Gattungen und Arten, solche Gesetze, Kräfte, Vermögen, Thätigkeiten in der Natur und im Geiste giebt, als in den Wissenschaften aufgestellt werden. Wir lassen die metaphysischen oder gemein-psychologischen Betrachtungen über das Subjektive des Sinnes, des äußern und innern, hinweg, mit welchem die Wahrnehmung geschieht; weiter aber ist der Stoff, indem er in die Wissenschaften eintritt, nicht so belassen wie er in den Sinnen, in der Wahrnehmung ist; der Inhalt der Wissenschaften, — die Gattungen, Arten, Gesetze, Kräfte u. s. f. — wird vielmehr aus jenem Stoffe, der etwa auch sogleich schon mit dem Namen von Erscheinungen bezeichnet wird, durch Analyse, Weglassung des unwesentlich scheinenden, Beibehaltung des wesentlich genannten, (ohne daß eben ein festes Kriterium angegeben würde, was für unwesentlich und was für wesentlich gelten könne), durch Zusammenstellung des Gemeinschaftlichen u. s. f. gebildet. Man giebt zu, daß das Wahrgenommene nicht

selbst diese Abstraktionen macht, nicht selbst seine Individuen (oder individuelle Stellungen, Zustände u. s. f.) vergleicht, das Gemeinschaftliche derselben zusammenstellt u. s. f., daß also ein großer Theil der erkennenden Thätigkeit ein subjektives Thun, wie am gewonnenen Inhalt ein Theil seiner Bestimmungen, als logische Form, Produkt dieses subjektiven Thuns ist. Der Ausdruck Merkmal, wenn man anders diesen matten Ausdruck noch gebrauchen will, bezeichnet sogleich den subjektiven Zweck, Bestimmungen nur zum Behuf unseres Merkens mit Weglassung anderer, die auch am Gegenstande existiren, herauszuziehen; — matt ist jener Ausdruck zu nennen, weil die Gattungs- oder Artbestimmungen sogleich auch für etwas wesentliches, objektives gelten, nicht bloß für unser Merken seyn sollen. — Man kann sich zwar auch so ausdrücken, daß die Gattung in der einen Art Bestimmungen hinweg lasse, die sie in der andern setze, oder die Kraft in der einen Aeußerung Umstände weglasse, die in einer andern vorhanden sind, daß sie eben damit von ihr als unwesentlich gezeigt werden, selbst von ihrer Aeußerung überhaupt ablasse und in die Unthätigkeit, Innerlichkeit sich zurückziehe, auch daß das Gesetz z. B. der Bewegung der Himmelskörper, jeden einzelnen Ort, und diesen Augenblick, in welchem der Himmelskörper denselben einnimmt, verdränge, und eben durch diese kontinuirliche Abstraktion sich als Gesetz erweise; wenn man so das Abstrahiren auch als objektive Thätigkeit, wie sie es insofern ist, betrachtet, so ist sie doch sehr verschieden von der subjektiven und deren Produkten. Jene läßt den Himmelskörper nach der Abstraktion von diesem Orte und von diesem Zeitmoment wieder ebenso nur in den einzelnen vergänglichen Ort und Zeitpunkt zurückfallen, wie die Gattung in der Art ebenso in andern zufälligen oder unwesentlichen Umständen und in der äußerlichen Einzelnheit der Individuen überhaupt erscheinen läßt, u. s. f., wo hingegen die subjektive Abstraktion das Gesetz wie die Gattung

u. s. f. in seine Allgemeinheit als solche heraushebt, sie in dieser, im Geiste, existiren macht und erhält.

In diesen Gestaltungen des Erkennens, das sich vom bloßen Weisen zum Beweisen fortbestimmt, von der unmittelbaren Gegenständlichkeit zu eigenthümlichen Produkten übergeht, kann es Bedürfniß seyn, daß die Methode, die Art und Weise der subjektiven Thätigkeit, für sich erörtert werde, um ihre Ansprüche und ihr Verfahren zu prüfen; indem sie ihre eigene Bestimmungen und die Art ihres Ganges für sich hat, unterschieden von den Bestimmungen und dem Processe des Gegenstandes in ihm selbst. Auch ohne in die Beschaffenheit dieser Erkenntnißweise näher einzutreten geht aus der einfachen Bestimmung, die wir an ihr gesehen, sogleich dieß hervor, daß indem sie darauf gestellt ist, mit dem Gegenstand nach subjektiven Formen beschäftigt zu seyn, sie nur Relationen des Gegenstandes aufzufassen fähig ist. Es ist dabei sogar müßig, die Frage zu machen, ob aber diese Relationen objektiv, real — oder selbst nur subjektiv, ideell seyen; — ohnehin daß diese Ausdrücke von Subjektivität und Objektivität, Realität und Idealität, vollkommen vage Abstraktionen sind. Der Inhalt, ob er objektiv oder nur subjektiv, reell oder ideell wäre, bleibt immer derselbe, ein Aggregat von Relationen, nicht das An- und Fürsichseyende, der Begriff der Sache oder das Unendliche, um das es dem Erkennen zu thun seyn muß. Wenn jener Inhalt des Erkennens nur von dem schiefen Sinne als nur Relationen enthaltend genommen wird, daß dieß Erscheinungen, als Relationen auf das subjektive Erkennen seyen, so ist es dem Resultate nach immer als die große Einsicht, welche die neuere Philosophie gewonnen hat, anzuerkennen, daß die beschriebene Weise des Denkens, Beweisens, Erkennens das Unendliche, das Ewige und Göttliche zu erreichen nicht fähig sey.

Was in der vorhergehenden Exposition von dem Erkennen überhaupt herausgehoben worden ist, und näher das denkende

Erkennen, das uns nur angeht, und das Hauptmoment in demselben, das **Beweisen** betrifft, so hat man dasselbe von der Seite aufgefaßt, daß dasselbe eine Bewegung der denkenden Thätigkeit ist, die außerhalb des Gegenstandes und verschieden von dessen eigenem Werden ist. Theils kann diese Bestimmung als genügend für unsern Zweck angegeben werden, Theils aber ist sie in der That als das Wesentliche gegen die Einseitigkeit, welche in den Reflexionen über die Subjektivität des Erkennens liegt, anzusehen.

In dem Gegensatze des Erkennens gegen den zu erkennenden Gegenstand liegt allerdings die Endlichkeit des Erkennens; aber dieser Gegensatz ist darum noch nicht selbst als unendlich, als absolut zu fassen, und die Produkte sind nicht um der bloßen Abstraktion der Subjektivität willen, für Erscheinungen zu nehmen, sondern insofern sie selbst durch jenen Gegensatz bestimmt, der Inhalt als solcher durch die angegebene Aeußerlichkeit afficirt ist. Dieser Gesichtspunkt hat eine Folge auf die Beschaffenheit des Inhalts und gewährt eine bestimmte Einsicht, wogegen jene Betrachtung nichts giebt, als die abstrakte Kategorie des Subjektiven, welche überdem für absolut genommen wird. Was sich also daraus, wie das Beweisen aufgefaßt worden ist, für die übrigens selbst noch ganz allgemeine Qualität des Inhalts ergiebt, ist unmittelbar dieß überhaupt, daß derselbe, indem in ihm sich das Erkennen äußerlich verhält, selbst als ein äußerlicher dadurch bestimmt ist, näher aus Abstraktionen endlicher Bestimmtheiten besteht. Der mathematische Inhalt als solcher ist ohnehin für sich **die Größe**, die geometrischen Figurationen gehören dem Raum an und haben damit ebenso an ihnen selbst das Außereinanderseyn zum Princip, als sie von den reellen Gegenständen unterschieden sind, und nur die einseitige Räumlichkeit derselben, keineswegs aber deren konkrete Erfüllung, wodurch diese erst wirklich sind. Ebenso hat die Zahl das Eins zum Princip und ist die Zusammensetzung

einer Vielheit von ſolchen, die ſelbſtſtändig ſind, alſo eine in ſich ganz äußerliche Verbindung. Die Erkenntniß, die wir hier vor uns haben, kann darum nur in dieſem Felde am vollkommenſten ſeyn, weil daſſelbe einfache, feſte Beſtimmungen zuläßt, und die Abhängigkeit derſelben von einander, deren Einſicht das Beweiſen iſt, ebenſo feſt iſt und demſelben ſo den konſequenten Fortgang der Nothwendigkeit gewährt; dieß Erkennen iſt fähig, die Natur ſeiner Gegenſtände zu erſchöpfen. — Die Konſequenz des Beweiſens iſt jedoch nicht auf den mathematiſchen Inhalt beſchränkt, ſondern tritt in alle Fächer des natürlichen und geiſtigen Stoffes ein; wir können aber das insgeſammt, was die Konſequenz in der Erkenntniß in demſelben betrifft, darin zuſammenfaſſen, daß ſie auf den *Regeln des Schließens* beruht; ſo ſind die Beweiſe vom Daſeyn Gottes weſentlich *Schlüſſe*. Die ausdrückliche Unterſuchung dieſer Formen gehört aber für ſich Theils in die Logik, Theils aber muß der Grundmangel derſelben bei der vorzunehmenden Erörterung dieſer Beweiſe aufgedeckt werden. Hier genügt es im Zuſammenhang mit dem Geſagten dieß Nähere anzumerken, daß die Regeln des Schließens eine Form der Begründung haben, welche in der Art mathematiſcher Berechnung iſt. Der Zuſammenhang der Beſtimmungen, die einen Schluß ausmachen ſollen, beruht auf dem Verhältniſſe des *Umfangs*, den ſie gegeneinander haben, und der mit Recht als ein *größerer* oder *kleinerer* betrachtet wird; die Beſtimmtheit ſolchen Umfangs iſt das Entſcheidende über die Richtigkeit der Subſumtion. Aeltere Logiker, wie Lambert, Ploucquet, haben ſich die Mühe gegeben, eine Bezeichnung zu erfinden, wodurch der Zuſammenhang im Schließen auf die Identität, welche die abſtrakte mathematiſche, die Gleichheit iſt, zu bringen, ſo daß das Schließen als der Mechanismus der Rechenexempel aufgezeigt iſt. Was aber das Erkennen nach ſolchem ſelbſt äußerlichen Zuſammenhange von Gegenſtänden, die ihrer eigenen Natur nach äußerlich in

sich sind, weiter betrifft, so werden wir davon sogleich unter dem Namen des vermittelten Erkennens zu sprechen haben und den nähern Gegensatz betrachten.

Was aber diejenigen Gestaltungen betrifft, welche als Gattungen, Gesetze, Kräfte u. s. f. bezeichnet worden sind, so verhält sich das Erkennen gegen sie nicht äußerlich, vielmehr sind sie die Produkte desselben; aber das Erkennen, das sie producirt, bringt sie, wie angeführt worden ist, nur durch die Abstraktion vom Gegenständlichen hervor; so haben sie in diesem wohl ihre Wurzel, aber sind von der Wirklichkeit wesentlich abgetrennt; sie sind konkreter als die mathematischen Figurationen, aber ihr Inhalt geht wesentlich von dem ab, von welchem ausgegangen worden, und der die bewährende Grundlage für sie seyn soll.

Das Mangelhafte dieser Erkenntnißweise ist so in einer andern Modifikation bemerklich gemacht worden, als in der Betrachtung aufgestellt ist, welche die Produkte des Erkennens, weil dieses nur eine subjektive Thätigkeit, für Erscheinungen ausgiebt; das Resultat jedoch überhaupt ist gemeinschaftlich, und wir haben nunmehr zu sehen, was demselben entgegengestellt worden ist. Was dem Zwecke des Geistes, daß er des Unendlichen, Ewigen, daß er Gottes inne und in ihm innig werde, ungenügend bestimmt worden ist, ist die Thätigkeit des Geistes, welche denkend überhaupt vermittelst des Abstrahirens, Schließens, Beweisens verfährt. Diese Einsicht, selbst das Produkt der Gedankenbildung der Zeit, ist von da unmittelbar in das andere Extrem hinübergesprungen, nämlich ein beweisloses, unmittelbares Wissen, ein erkenntnißloses Glauben, gedankenloses Fühlen für die einzige Weise auszugeben, die göttliche Wahrheit zu fassen und in sich zu haben. Es ist versichert worden, daß jene für die höhere Wahrheit unvermögende Erkenntnißweise die ausschließliche, einzige Weise des Erkennens sey. Beide Annahmen hängen aufs engste zusammen; einer Seits haben

wir, in der Untersuchung dessen, was wir uns zu betrachten vorgenommen, jenes Erkennen von seiner Einseitigkeit zu befreien und damit zugleich durch die That zu zeigen, daß es noch ein anderes Erkennen giebt, als jenes, das für das einzige ausgegeben wird, anderer Seits ist die Prätension, welche der Glaube als solcher gegen das Erkennen macht, ein Vorurtheil, das sich für zu fest und sicher hält, als daß dasselbe nicht eine strengere Untersuchung nöthig machte. Nur ist in Ansehung der angegebenen Prätension sogleich zu erinnern, daß der wahre, unbefangene Glaube, je mehr er im Nothfall Prätensionen machen könnte, desto weniger macht, und daß sich der Nothfall nur für die selbst nur verständige, trockene, polemische Behauptung des Glaubens einfindet.

Aber was es für eine Bewandniß mit jenem Glauben oder unmittelbarem Wissen habe, habe ich bereits anderwärts auseinandergesetzt. An der Spitze einer in die jetzige Zeit fallenden Abhandlung über die Beweise vom Daseyn Gottes kann die Behauptung des Glaubens nicht schon für erledigt ausgegeben werden; es ist wenigstens an die Hauptmomente zu erinnern, nach welchen dieselbe zu beurtheilen und an ihren Platz zu stellen ist.

Dritte Vorlesung.

Es ist schon bemerkt, daß die Behauptung des Glaubens, von der die Rede werden soll, außerhalb des wahrhaften, unbefangenen Glaubens fällt; dieser, insofern er zum erkennenden Bewußtseyn fortgebildet ist und damit auch ein Bewußtseyn vom Erkennen hat, geht vielmehr auf das Erkennen ein, zutrauensvoll auf dasselbe, weil er zu allererst zutrauensvoll zu sich, seiner sicher, fest in sich ist. Sondern es ist von dem Glauben die Rede, insofern derselbe polemisch gegen das Erkennen ist,

und sich sogar polemisch selbst gegen das Wissen überhaupt ausspricht; er ist so auch nicht ein Glaube, der sich einem andern Glauben entgegenstellt, Glauben ist das Gemeinschaftliche beider, es ist dann der Inhalt, der gegen den Inhalt kämpft; dieß Einlassen in den Inhalt führt aber unmittelbar das Erkennen mit sich, wenn anders die Widerlegung und Vertheidigung von Religionswahrheit nicht mit äußerlichen Waffen, die dem Glauben und der Religion so sehr als der Erkenntniß fremde sind, geführt werden. Der Glaube, welcher das Erkennen als solches verwirft, geht eben damit der Inhaltslosigkeit zu, und ist zunächst abstrakt als Glaube überhaupt, wie er sich dem konkreten Wissen, dem Erkennen entgegenstellt, ohne Rücksicht auf Inhalt zu nehmen. So abstrakt ist er in die Einfachheit des Selbstbewußtseyns zurückgezogen; dieses ist in dieser Einfachheit, insofern es noch eine Erfüllung hat, Gefühl, und das was im Wissen Inhalt ist, ist Bestimmtheit des Gefühls. Die Behauptung des abstrakten Glaubens führt daher unmittelbar auch auf die Form des Gefühls, in welche die Subjektivität des Wissens sich „als in einen unzugänglichen Ort" verschanzt. — Von beiden sind daher kurz die Gesichtspunkte anzugeben, aus denen ihre Einseitigkeit und damit die Unwahrheit der Art erhellt, in welcher sie als die letzten Grundbestimmungen behauptet werden. Der Glaube, um mit diesem anzufangen, geht davon aus, daß die Nichtigkeit des Wissens für absolute Wahrheit erwiesen sey. Wir wollen so verfahren, daß wir ihm diese Voraussetzung lassen und sehen, was er denn nun so an ihm selbst ist.

Vors erste, wenn der Gegensatz so ganz allgemein als Gegensatz des Glaubens und Wissens, wie man oft sprechen hört, gefaßt wird, so ist diese Abstraktion sogleich zu rügen; denn Glauben gehört dem Bewußtseyn an, man weiß von dem, was man glaubt; man weiß dasselbe sogar gewiß. Es zeigt sich sogleich als ungereimt, das Glauben und Wissen auf solche allgemeine Weise auch nur trennen zu wollen.

Aber nun wird das Glauben als ein unmittelbares Wissen bezeichnet, und soll damit wesentlich vom vermittelten und vermittelnden Wissen unterschieden werden. Indem wir hier die spekulative Erörterung dieser Begriffe bei Seite setzen, um auf dem eigenen Felde dieses Behauptens zu bleiben, so setzen wir dieser als absolut behaupteten Trennung das Faktum entgegen, daß es kein Wissen giebt, ebenso wenig als ein Empfinden, Vorstellen, Wollen, keine dem Geiste zukommende Thätigkeit, Eigenschaft oder Zustand, was nicht vermittelt und vermittelnd wäre, so wie kein sonstiger Gegenstand der Natur und des Geistes was es sey, im Himmel, auf Erden und unter der Erde, was nicht die Bestimmung der Vermittelung, ebenso wie die der Unmittelbarkeit in sich schlösse. So als allgemeines Faktum stellt es die logische Philosophie, — freilich zugleich mit seiner Nothwendigkeit, an die wir hier jedoch nicht zu appelliren nöthig haben, — an dem sämmtlichen Umfang der Denkbestimmungen dar. Von dem sinnlichen Stoffe, es sey der äußern oder der innern Wahrnehmung, wird zugegeben, daß er endlich, das ist, daß er nur als vermittelt durch Anderes sey; aber von diesem Stoffe selbst, noch mehr von dem höhern Inhalte des Geistes wird es zugegeben werden, daß er in Kategorien seine Bestimmung habe, und deren Natur erweist sich in der Logik, das angegebene Moment der Vermittelung untrennbar in sich zu haben. Doch hier bleiben wir dabei stehen, uns auf das ganz allgemeine Faktum zu berufen; die Fakta mögen gefaßt werden in welchem Sinne und Bestimmung es sey. Ohne uns in Beispiele darüber auszubreiten, bleiben wir bei dem Einen Gegenstande stehen, der uns ohnehin hier am nächsten liegt.

Gott ist Thätigkeit, freie, sich auf sich selbst beziehende, bei sich bleibende Thätigkeit; es ist die Grundbestimmung in dem Begriffe oder auch in aller Vorstellung Gottes, Er Selbst

zu seyn, als Vermittelung Seiner mit Sich. Wenn Gott nur als Schöpfer bestimmt wird, so wird seine Thätigkeit nur als hinausgehende, sich aus sich selbst expandirende, als anschauendes Produciren genommen, ohne Rückkehr zu sich selbst. Das Produkt ist ein Anderes als Er, es ist die Welt; das Hereinbringen der Kategorie der Vermittelung würde sogleich den Sinn mit sich führen, daß Gott vermittelst der Welt seyn sollte; doch würde man wenigstens mit Recht sagen können, daß er nur vermittelst der Welt, vermittelst des Geschöpfs, Schöpfer sey. Allein dieß wäre bloß das Leere einer Tautologie; indem die Bestimmung: Geschöpf, in der ersten, dem Schöpfer unmittelbar selbst liegt; andern Theils aber bleibt das Geschöpf als Welt außer Gott, als ein Anderes gegen denselben, in der Vorstellung stehen, so daß er jenseits seiner Welt, ohne sie an und für sich ist. Aber im Christenthum am wenigsten haben wir Gott nur als schöpferische Thätigkeit, nicht als Geist zu wissen; dieser Religion ist vielmehr das explicite Bewußtseyn, daß Gott Geist ist, eigenthümlich, daß er eben, wie er an und für sich ist, sich als zum Andern Seiner (der der Sohn heißt), zu sich selbst, daß er sich in ihm selbst als Liebe verhält, wesentlich als diese Vermittelung mit sich ist. Gott ist wohl Schöpfer der Welt und so hinreichend bestimmt; aber Gott mehr als dieß, der wahre Gott ist, daß er die Vermittelung seiner mit sich selbst, diese Liebe ist.

Der Glaube nun, indem er Gott zum Gegenstand seines Bewußtseyns hat, hat eben damit diese Vermittelung zu seinem Gegenstande; so wie der Glaube, als im Individuum existirend, nur ist durch die Belehrung, Erziehung, menschliche Belehrung und Erziehung überhaupt, noch mehr durch die Belehrung und Erziehung durch den Geist Gottes, nur als solche Vermittelung ist. Aber auch ganz abstrakt, indem Gott oder welches Ding oder Inhalt der Gegenstand des Glaubens sey, ist er wie das Bewußtseyn überhaupt, diese Beziehung des Subjekts auf ein

Objekt, so daß das Glauben oder Wissen nur ist, vermittelst eines Gegenstandes, sonst ist es leere Identität, ein Glauben oder Wissen von Nichts.

Aber umgekehrt liegt darin schon das andere Faktum selbst, daß ebenso nichts ist, was nur ausschließlich ein Vermitteltes wäre. Nehmen wir vor uns, was unter der Unmittelbarkeit verstanden wird, so soll sie ohne allen Unterschied, als durch welchen sogleich Vermittelung gesetzt ist, in sich seyn; sie ist die einfache Beziehung auf sich selbst, so ist sie in ihrer selbst unmittelbaren Weise nur Seyn. Alles Wissen nun, vermitteltes oder unmittelbares, wie überhaupt alles Andere, ist wenigstens; und daß es ist, ist selbst das wenigste, das abstrakteste, was man von irgend etwas sagen kann; wenn auch nur subjektiv, wie Glauben, Wissen ist, so ist es, kommt ihm das Seyn zu; ebenso wie dem Gegenstande, der nur im Glauben, Wissen ist, ein solches Seyn zukommt. Dieß ist eine sehr einfache Einsicht; aber man kann gegen die Philosophie, eben um dieser Einfachheit selbst willen, ungeduldig werden, daß indem von dieser Fülle und Wärme, welche der Glaube ist, vielmehr weg, und zu solchen Abstraktionen, wie Seyn, Unmittelbarkeit, übergegangen werde. Aber in der That ist dieß nicht Schuld der Philosophie; sondern jene Behauptung des Glaubens und unmittelbaren Wissens ist es, die sich auf diese Abstraktionen setzt. Darein, daß der Glaube nicht vermitteltes Wissen sey, darein wird der ganze Werth der Sache und die Entscheidung über sie gelegt. Aber wir kommen auch zum Inhalt, oder können vielmehr gleichfalls nur zum Verhältnisse eines Inhalts, zum Wissen, kommen.

Es ist nämlich weiter zu bemerken, daß Unmittelbarkeit im Wissen, welche das Glauben ist, sogleich eine weitere Bestimmung hat, nämlich das Glauben weiß das, an was es glaubt, nicht nur überhaupt, hat nicht nur eine Vorstellung oder Kenntniß davon, sondern weiß es gewiß. Die Gewißheit ist es,

worin der Nerv des Glaubens liegt; dabei begegnet uns aber sogleich ein weiterer Unterschied, wir unterscheiden von der Gewißheit noch die Wahrheit. Wir wissen sehr wohl, daß Vieles für gewiß gewußt worden ist, und gewußt wird, was darum doch nicht wahr ist. Die Menschen haben lange genug es für gewiß gewußt, und Millionen wissen es noch für gewiß, um das triviale Beispiel anzuführen, daß die Sonne um die Erde läuft; noch mehr die Aegypter haben geglaubt, sie haben es für gewiß gewußt, daß der Apis, die Griechen, daß der Jupiter u. s. f. ein hoher oder der höchste Gott ist, wie die Indier noch gewiß wissen, daß die Kuh, andere Indier, Mongolen und viele Völker, daß ein Mensch, der Dalai=Lama, Gott ist. Daß diese Gewißheit ausgesprochen und behauptet werde, wird zugestanden; ein Mensch mag ganz wohl noch sagen: ich weiß etwas gewiß, ich glaube es, es ist wahr. Allein zugleich ist eben damit dasselbe zu sagen, jedem andern zugestanden; denn jeder ist Ich, jeder weiß, jeder weiß gewiß. Dieß unumgängliche Zugeständniß aber drückt aus, daß dieß Wissen, Gewiß=Wissen, dieß Abstrakte den verschiedensten, entgegengesetztesten Inhalt haben kann, und die Bewährung des Inhalts soll eben in dieser Versicherung des Gewißwissens, des Glaubens liegen. Aber welcher Mensch wird sich hinstellen und sprechen: nur das, was Ich weiß und gewiß weiß, ist wahr; das, was Ich gewiß weiß, ist wahr darum, weil Ich es gewiß weiß. — Ewig steht der bloßen Gewißheit die Wahrheit gegenüber, und über die Wahrheit entscheidet die Gewißheit, unmittelbares Wissen, Glaube nicht. Von der wahrhaftig unmittelbarsten, sichtbaren Gewißheit, welche die Apostel und Freunde Christi aus seiner unmittelbaren Gegenwart, seinen eigenen Reden und Aussagen seines Mundes mit ihren Ohren, allen Sinnen und dem Gemüthe schöpften, von solchem Glauben, einer solchen Glaubensquelle verwies er sie auf die Wahrheit, in welche sie durch den Geist erst in weiterer Zukunft eingeführt werden sollten. Für etwas weite=

res, als jene aus besagter Quelle geschöpfte höchste Gewißheit, ist nichts vorhanden, als der Gehalt an ihm selbst.

Auf den angegebenen abstrakten Formalismus reducirt sich der Glaube, indem er als unmittelbares Wissen gegen vermitteltes bestimmt wird; diese Abstraktion erlaubt es, die sinnliche Gewißheit, die ich davon habe, daß ein Körper an mir ist, daß Dinge außer mir sind, nicht nur Glauben zu nennen, sondern aus ihr es abzuleiten oder zu bewähren, was die Natur des Glaubens sey. Man würde aber dem, was in der religiösen Sphäre Glauben geheißen hat, sehr Unrecht thun, wenn man in demselben nur jene Abstraktion sehen wollte. Vielmehr soll der Glaube gehaltvoll, er soll ein Inhalt seyn, welcher wahrhafter Inhalt sey; vielmehr von solchem Inhalt, dem die sinnliche Gewißheit, daß ich einen Körper habe, daß sinnliche Dinge mich umgeben, ganz entfernt stehen; er soll Wahrheit enthalten, und zwar eine ganz andere, aus einer ganz anderen Sphäre, als der letztgenannten, der endlichen, sinnlichen Dinge. Die angegebene Richtung auf die formelle Subjektivität muß daher das Glauben als solches selbst zu objektiv finden, denn dasselbe betrifft immer noch Vorstellungen, ein Wissen davon, ein Ueberzeugtseyn von einem Inhalt. Diese letzte Form des Subjektiven, in welcher die Gestalt vom Inhalt und das Vorstellen und Wissen von solchem verschwunden ist, ist die des Gefühls. Von ihr zu sprechen können wir daher gleichfalls nicht Umgang nehmen; sie ist es noch mehr, die in unseren Zeiten, gleichfalls nicht unbefangen, sondern als ein Resultat der Bildung, aus Gründen, denselben, die schon angeführt sind, gefordert wird.

Vierte Vorlesung.

Die Form des Gefühls ist eng mit dem bloßen Glauben als solchem, wie in der vorhergehenden Vorlesung gezeigt wor-

den, verwandt; sie ist das noch intensivere Zurückdrängen des Selbstbewußtseyns in sich, die Einwickelung des Inhalts zur bloßen Gefühlsbestimmtheit.

Die Religion muß gefühlt werden, muß im Gefühl seyn, sonst ist sie nicht Religion; der Glaube kann nicht ohne Gefühl seyn, sonst ist er nicht Religion. — Dieß muß als richtig zugegeben werden; denn das Gefühl ist nichts anderes als meine Subjektivität in ihrer Einfachheit und Unmittelbarkeit; Ich selbst als diese seyende Persönlichkeit. Habe ich die Religion nur als Vorstellung, auch der Glaube ist Gewißheit von Vorstellungen, so ist ihr Inhalt vor mir, er ist noch Gegenstand gegen mich, ist noch nicht identisch mit Mir, als einfachem Selbst; Ich bin nicht durchdrungen von ihm, so daß er meine qualitative Bestimmtheit ausmachte. Es ist die innigste Einheit des Inhalts des Glaubens mit Mir gefordert, auf daß Ich Gehalt, seinen Gehalt habe. So ist er mein Gefühl. Gegen die Religion soll der Mensch nichts für sich zurückbehalten, denn sie ist die innerste Region der Wahrheit; so soll sie nicht nur dieß noch abstrakte Ich, welches selbst als Glauben noch Wissen ist, sondern das konkrete Ich in seiner einfachen, das Alles desselben in sich befassenden, Persönlichkeit besitzen; das Gefühl ist diese in sich ungetrennte Innigkeit.

Das Gefühl wird jedoch mit der Bestimmtheit verstanden, daß es etwas einzelnes, einen einzelnen Moment dauerndes, so wie ein einzelnes in der Abwechslung mit anderem nach ihm oder neben ihm sey; das Herz hingegen bezeichnet die umfassende Einheit der Gefühle nach ihrer Menge, wie nach der Dauer; es ist der Grund, der ihre Wesentlichkeit außerhalb der Flüchtigkeit des erscheinenden Hervortretens in sich befaßt und aufbewahrt enthält. In dieser ungetrennten Einheit derselben, — denn das Herz drückt den einfachen Puls der lebendigen Geistigkeit aus, — vermag die Religion den unter=

schiedenen Gehalt der Gefühle zu durchdringen und zu ihrer sie haltenden, bemeisternden, regierenden Substanz zu werden.

Damit aber sind wir von selbst sogleich auf die Reflexion geführt, daß das Fühlen und das Herz als solches nur die Eine Seite sind, die Bestimmtheiten des Gefühls und Herzens aber die andere Seite. Und da müssen wir sogleich weiter sagen, daß ebenso wenig die Religion die wahrhafte ist darum, weil sie im Gefühl oder im Herzen ist, als sie darum die wahrhafte ist, weil sie geglaubt, unmittelbar und gewiß gewußt wird. Alle Religionen, die falschesten, unwürdigsten sind gleichfalls im Gefühle und Herzen, wie die wahre. Es giebt ebenso unsittliche, unrechtliche und gottlose Gefühle, als es sittliche, rechtliche und fromme giebt. Aus dem Herzen gehen hervor arge Gedanken, Mord, Ehebruch, Lästerung u. s. f., d. i. daß es keine arge, sondern gute Gedanken sind, hängt nicht davon ab, daß sie im Herzen sind und aus dem Herzen hervorgehen. Es kommt auf die Bestimmtheit an, welche das Gefühl hat, das im Herzen ist; dieß ist eine so triviale Wahrheit, daß man Bedenken trägt, sie in den Mund zu nehmen, aber es gehört zur Bildung, so weit in der Analyse der Vorstellungen fortgegangen zu seyn, daß das Einfachste und Allgemeinste in Frage gestellt und verneint wird; dieser Verflachung oder Aufklärung, die auf ihre Kühnheit eitel ist, sieht es unbedeutend und unscheinbar aus, triviale Wahrheiten, wie z. B. an die auch hier wieder erinnert werden kann, daß der Mensch von dem Thier sich durchs Denken unterscheidet, das Gefühl aber mit demselben theilt, zurückzurufen. Ist das Gefühl religiöses Gefühl, so ist die Religion seine Bestimmtheit; ist es böses, arges Gefühl, so ist das Böse, Arge seine Bestimmtheit. Diese seine Bestimmtheit ist das, was Inhalt für das Bewußtseyn ist, was im angeführten Spruche Gedanke heißt; das Gefühl, ist schlecht um seines schlechten Inhalts willen, das Herz um seiner argen Gedanken willen. Das Ge-

fühl ist die gemeinschaftliche Form für den verschiedenartigsten Inhalt. Es kann schon darum ebenso wenig Rechtfertigung für irgend eine seiner Bestimmtheiten, für seinen Inhalt seyn, als die unmittelbare Gewißheit.

Das Gefühl giebt sich als eine subjektive Form kund, wie Etwas in mir ist, wie Ich das Subjekt von Etwas bin; diese Form ist das einfache, in aller Verschiedenheit des Inhalts sich gleich bleibende, an sich daher unbestimmte; die Abstraktion meiner Vereinzelung. Die Bestimmtheit desselben dagegen ist zunächst unterschieden überhaupt, das gegen einander ungleiche, mannigfaltige. Sie muß eben darum für sich von der allgemeinen Form, deren Bestimmtheit sie ist, unterschieden und für sich betrachtet werden; sie hat die Gestalt des Inhalts, der (on his own merits) auf seinen eigenen Werth gestellt, für sich beurtheilt werden muß; auf diesen Werth kommt es für den Werth des Gefühls an. Dieser Inhalt muß zum Voraus, unabhängig vom Gefühl, wahrhaft seyn, wie die Religion für sich wahrhaft ist; — er ist das in sich Nothwendige und Allgemeine, — die Sache, welche sich zu einem Reiche von Wahrheiten wie von Gesetzen, wie zu einem Reiche der Kenntniß derselben und ihres letzten Grundes, Gottes entwickelt.

Ich deute nur mit wenigem die Folgen an, wenn das unmittelbare Wissen und das Gefühl als solches zum Princip gemacht werden. Ihre Koncentration ist es selbst, welche für den Inhalt die Vereinfachung, die Abstraktion, die Unbestimmtheit mit sich führt. Daher reduciren sie beide den göttlichen Inhalt, es sey der religiöse als solcher, wie der rechtliche und sittliche, auf das Minimum, auf das Abstrakteste. Damit fällt das Bestimmen des Inhalts auf die Willkür, denn in jenem Minimum selbst ist nichts bestimmtes vorhanden. Dieß ist eine wichtige, ebenso theoretische als praktische Folge; — vornehmlich eine praktische, denn indem für die Rechtfertigung der Gesin-

nung und des Handelns doch Gründe nothwendig werden, müßte das Raisonnement noch sehr ungebildet und ungeschickt seyn, wenn es nicht gute Gründe der Willkür anzugeben wüßte.

Eine andere Seite in der Stellung, welche das Zurückziehen in das unmittelbare Wissen und ins Gefühl hervorbringt, betrifft das Verhältniß zu anderen Menschen, ihre geistige Gemeinschaft. Das Objektive, die Sache, ist das an und für sich Allgemeine und so ist es auch für Alle. Als das Allgemeinste ist es an sich Gedanke überhaupt; und der Gedanke ist der gemeinschaftliche Boden. Wer, wie ich sonst gesagt habe, sich auf das Gefühl, auf unmittelbares Wissen, auf seine Vorstellung oder seine Gedanken beruft, schließt sich in seine Partikularität ein, bricht die Gemeinschaftlichkeit mit anderen ab; — man muß ihn stehen lassen. Aber solches Gefühl und Herz läßt sich noch näher ins Gefühl und Herz sehen. Aus Grundsatz sich darauf beschränkend, setzt das Bewußtseyn eines Inhalts ihn auf die Bestimmtheit seiner selbst herab; es hält sich wesentlich als Selbstbewußtseyn fest, dem solche Bestimmtheit inhärirt; das Selbst ist dem Bewußtseyn der Gegenstand, den es vor sich hat, die Substanz, die den Inhalt nur als ein Attribut, als ein Prädikat an ihm hat, so daß nicht er das Selbstständige ist, in welchem das Subjekt sich aufhebt. Dieses ist sich auf solche Weise ein fixirter Zustand, den man das Gefühlsleben genannt hat. In der sogenannten Ironie, die damit verwandt ist, ist Ich selbst abstrakter nur in der Beziehung auf sich selbst; es steht im Unterschiede seiner selbst von dem Inhalt, als reines Bewußtseyn seiner selbst getrennt von ihm. Im Gefühlsleben ist das Subjekt mehr in der angegebenen Identität mit dem Inhalte, es ist in ihm bestimmtes Bewußtseyn, und bleibt so als dieses Ich selbst sich Gegenstand und Zweck; als religiöses Ich selbst ist es sich Zweck, dieses Ich selbst ist sich Gegenstand und Zweck überhaupt, in dem Ausdrucke überhaupt, daß Ich selig werde; und insofern diese

Seligkeit durch den Glauben an die Wahrheit vermittelt ist, daß Ich von der Wahrheit erfüllt, von ihr durchdrungen sey. Erfüllt somit mit Sehnsucht ist es unbefriedigt in sich; aber diese Sehnsucht ist die Sehnsucht der Religion; es ist somit darin befriedigt, diese Sehnsucht in sich zu haben; in der Sehnsucht hat es das subjektive Bewußtseyn seiner, und seiner als des religiösen Selbst. Hinausgerissen über sich nur in der Sehnsucht, behält es sich selbst eben in ihr und das Bewußtseyn seiner Befriedigung und, nahe dabei, seiner Zufriedenheit mit sich. Es liegt aber in dieser Innerlichkeit auch das entgegengesetzte Verhältniß der unglücklichsten Entzweiung reiner Gemüther. Indem Ich Mich als dieses besondere und abstrakte Ich festhalte, und vergleiche meine Besonderheiten, Regungen, Neigungen und Gedanken mit dem, womit Ich erfüllt seyn soll, so kann Ich diesen Gegensatz als den quälenden Widerspruch meiner empfinden, der dadurch perennirend wird, daß Ich als dieses subjektive Mich im Zwecke und vor Augen habe, es mir um Mich als Mich zu thun ist. Diese feste Reflexion selbst hindert es, daß Ich von dem substantiellen Inhalte, von der Sache erfüllt werden kann; denn in der Sache vergesse Ich Mich; indem Ich mich in sie vertiefe, verschwindet von selbst jene Reflexion auf Mich; Ich bin als subjektives bestimmt nur im Gegensatze gegen die Sache, der mir durch die Reflexion auf Mich verbleibt. So mich außerhalb der Sache haltend, lenkt sich, indem sie mein Zweck ist, das Interesse von der Aufmerksamkeit auf diese, auf Mich zurück, ich leere mich perennirend aus, und erhalte mich in dieser Leerheit. Diese Hohlheit bei dem höchsten Zwecke des Individuums, dem frommen Bestrebt- und Bekümmertseyn um das Wohl seiner Seele, hat zu den grausamsten Erscheinungen einer kraftlosen Wirklichkeit, von dem stillen Kummer eines liebenden Gemüths an bis zu den Seelenleiden der Verzweiflung und der Verrücktheit geführt, — doch mehr in früheren Zeiten als in späteren, wo

mehr die Befriedigung in der Sehnsucht über deren Entzweiung die Oberhand gewinnt, und jene Zufriedenheit und selbst die Ironie in ihr hervorbringt. Solche Unwirklichkeit des Herzens ist nicht nur eine Leerheit desselben, auch ebenso sehr Engherzigkeit; das, womit es erfüllt ist, ist sein eigenes formelles Subjekt; es behält dieses Ich zu seinem Gegenstande und Zweck. Nur das an und für sich seyende Allgemeine ist weit, und das Herz erweitert sich in sich, nur indem es darein eingeht und in diesem Gehalte sich ausbreitet, welcher ebenso der religiöse als der sittliche und rechtliche Gehalt ist. Die Liebe überhaupt ist das Ablassen von der Beschränkung des Herzens auf seinen besonderen Punkt, und die Aufnahme der Liebe Gottes in dasselbe ist die Aufnahme der Entfaltung seines Geistes, die allen wahrhaften Inhalt in sich begreift und in dieser Objektivität die Eigenheit des Herzens aufzehrt. In diesem Gehalte aufgegeben ist die Subjektivität die für das Herz selbst einseitige Form, welches damit der Trieb ist, sie abzustreifen, — und dieser ist der Trieb zu handeln überhaupt, was näher heißt, an dem Handeln des an und fürsichseyenden göttlichen und darum absolute Macht und Gewalt habenden Inhalts Theil zu nehmen. Dieß ist dann die Wirklichkeit des Herzens und sie ist ungetrennt jene innerliche und die äußerliche Wirklichkeit.

Wenn wir so zwischen dem, weil es in die Sache vertieft und versenkt ist, unbefangenen Herzen und dem in der Reflexion auf sich selbst befangenen unterschieden haben, so macht der Unterschied das Verhältniß zum Gehalte aus. In sich und damit außer diesem Gehalte sich haltend, ist dieses Herz von sich in einem äußerlichen und zufälligen Verhältnisse zu demselben; dieser Zusammenhang, der darauf führt, aus seinem Gefühl Recht zu sprechen und das Gesetz zu geben, ist früher schon erwähnt worden. Die Subjektivität setzt der Objektivität des Handelns, das ist, dem Handeln aus dem wahrhaften Gehalt, das Gefühl, und das unmittelbare Wissen diesem Gehalt und dem denkenden

Erkennen desselben entgegen. Wir setzen aber hier die Betrachtung des Handelns auf die Seite; und bemerken darüber nur dieß, daß eben dieser Gehalt, die Gesetze des Rechts und der Sittlichkeit, die Gebote Gottes, ihrer Natur nach das in sich Allgemeine sind und darum in der Region des Denkens ihre Wurzel und Stand haben. Wenn zuweilen die Gesetze des Rechts und der Sittlichkeit nur als Gebote der Willkür Gottes, dieß wäre in der That der Unvernunft Gottes, angesehen werden, so hätte es zu weit hin, um von da aus anfangen zu wollen; aber das Feststellen, die Untersuchung, wie die Ueberzeugung des Subjekts von der Wahrheit der Bestimmungen, die ihm als die Grundlagen seines Handelns gelten sollen, ist denkendes Erkennen; indem das unbefangene Herz ihnen zu eigen ist, seine Einsicht sey noch so unentwickelt und die Prätension derselben auf Selbstständigkeit ihm noch fremde, die Autorität vielmehr noch der Weg, auf dem es zu denselben gekommen ist, so ist dieser Theil des Herzens, in welchem sie eingepflanzt sind, nur die Stätte des denkenden Bewußtseyns, denn sie selbst sind die Gedanken des Handelns, die in sich allgemeinen Grundsätze. Dieses Herz kann darum auch nichts gegen die Entwickelung dieses seines objektiven Bodens haben, ebenso wenig als über die seiner Wahrheiten, welche für sich zunächst mehr als theoretische Wahrheiten seines religiösen Glaubens erscheinen. Wie aber schon dieser Besitz und die intensive Innigkeit desselben nur durch die Vermittelung der Erziehung, welche sein Denken und Erkenntniß ebenso als sein Wollen in Anspruch genommen hat, in ihm ist, so ist noch mehr der weiter entwickelte Inhalt und die Umwandlung des Kreises seiner Vorstellungen, die an sich in der Stätte einheimisch sind, auch in das Bewußtseyn der Form des Gedankens, vermittelndes und vermitteltes Erkennen.

Fünfte Vorlesung.

Um das Bisherige zusammen zu fassen, sagen wir: Unser Herz soll sich nicht vor dem Erkennen scheuen; die Bestimmtheit des Gefühls, der Inhalt des Herzens soll Gehalt haben; Gefühl, Herz soll von der Sache erfüllt und damit weit und wahrhaft seyn; die Sache aber, der Gehalt ist nur die Wahrheit des göttlichen Geistes, das an und für sich Allgemeine, aber eben damit nicht das abstrakte, sondern dasselbe wesentlich in seiner und zwar eigenen Entwickelung; der Gehalt ist so wesentlich an sich Gedanke und im Gedanken. Der Gedanke aber, das Innerste des Glaubens selbst, daß er als der wesentliche und wahrhafte gewußt werde, — insofern der Glaube nicht mehr nur im Ansich steht, nicht mehr unbefangen, sondern in die Sphäre des Wissens, in dessen Bedürfniß oder Prätension getreten ist, — muß zugleich als ein nothwendiger gewußt werden, ein Bewußtseyn seiner und des Zusammenhangs seiner Entwickelung erwerben; so breitet er sich beweisend aus; denn Beweisen überhaupt heißt nichts, als des Zusammenhangs und damit der Nothwendigkeit bewußt werden; und in unserem Vorhaben, — des besonderen Inhaltes im an und für sich Allgemeinen, wie dieses absoluten Wahren selbst als des Resultates und damit der letzten Wahrheit alles besonderen Inhalts. Dieser vor dem Bewußtseyn liegende Zusammenhang soll nicht ein subjektives Ergehen des Gedankens außerhalb der Sache seyn, sondern nur dieser selbst folgen, nur sie, ihre Nothwendigkeit selbst exponiren. Solche Exposition der objektiven Bewegung, der inneren eigenen Nothwendigkeit des Inhalts, ist das Erkennen selbst, und ein wahrhaftes als in der Einheit mit dem Gegenstande. Dieser Gegenstand soll für uns die Erhebung unseres Geistes zu Gott seyn; — die so eben genannte Nothwendigkeit der absoluten Wahrheit als des Resultates, in das sich im Geiste alles zurückführt.

Aber das Nennen dieses Zwecks, weil er den Namen Gottes enthält, kann leicht die Wirkung haben, das wieder zu vernichten, was gegen die falschen Vorstellungen von dem Wissen, Erkennen, Fühlen gesagt worden und für den Begriff wahrhaften Erkennens gewonnen worden seyn könnte. Es ist bemerkt worden, daß die Frage über die Fähigkeit unserer Vernunft, Gott zu erkennen, auf das Formelle, nämlich auf die Kritik des Wissens, des Erkennens überhaupt, auf die Natur des Glaubens, Fühlens gestellt worden ist; so daß abstrahirt vom Inhalt diese Bestimmungen genommen werden sollen; es ist die Behauptung des unmittelbaren Wissens, welche selbst mit der Frucht von dem Baume der Erkenntniß im Munde spricht, und die Aufgabe auf den formellen Boden zieht, indem sie die Berechtigung solchen und ausschließlich solchen Wissens auf die Reflexionen gründet, die es über das Beweisen und Erkennen macht, und schon darum den unendlichen wahrhaften Inhalt außer der Betrachtung setzen muß, weil es nur bei der Vorstellung eines endlichen Wissens und Erkennens verweilt. Wir haben solcher Voraussetzung von nur endlichem Wissen und Erkennen das Erkennen so gegenübergestellt, daß es sich nicht außerhalb der Sache halte, sondern ohne von sich aus Bestimmungen einzumischen, nur dem Gange der Sache folge, und in dem Gefühl und Herzen den Gehalt nachgewiesen, der überhaupt wesentlich für das Bewußtseyn sey, und für das denkende Bewußtseyn, insofern dessen Wahrheit in seinem Innersten durchgeführt werden soll. Aber durch die Erwähnung des Namens Gottes wird dieser Gegenstand, das Erkennen überhaupt, wie es bestimmt werde, und auch dessen Betrachtung auf diese subjektive Seite herabgedrückt, gegen welche Gott ein Drüben bleibe. Da solcher Seite durch das Bisherige die Genüge geschehen seyn soll, die hier mehr angedeutet als ausgeführt werden konnte, so wäre nur das Andere zu thun, das Verhältniß Gottes aus der Natur desselben in und zu der Erkenntniß anzugeben. Hierüber

kann zunächst bemerkt werden, daß unser Thema, die Erhebung des subjektiven Geistes zu Gott, unmittelbar es enthält, daß in ihr sich das Einseitige des Erkennens, d. i. seine Subjektivität aufhebt, sie wesentlich selbst dieß Aufheben ist; somit führt sich darin die Erkenntniß der anderen Seite, die Natur Gottes und zugleich sein Verhalten in und zu dem Erkennen von selbst herbei. Aber ein Uebelstand des Einleitenden und Vorläufigen, das doch gefordert wird, ist auch dieser, daß es durch die wirkliche Abhandlung des Gegenstandes überflüssig wird. Doch ist zum Voraus anzugeben, daß es hier nicht die Absicht seyn kann, unsere Abhandlung bis zu dieser mit ihr aufs nächste zusammenhängenden Erörterung des Selbstbewußtseyns Gottes und des Verhältnisses seines Wissens von sich zum Wissen seiner in und durch den Menschengeist fortzuführen. Ohne auf die abstrakteren systematischen Ausführungen, die in meinen anderen Schriften über diesen Gegenstand gegeben sind, hier zu provociren, kann ich darüber auf eine neuerliche höchst merkwürdige Schrift verweisen: Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntniß, von C. Fr. G......l.*) Sie nimmt Rücksicht auf meine philosophischen Darstellungen, und enthält ebenso viel Gründlichkeit im christlichen Glauben als Tiefe in der spekulativen Philosophie. Sie beleuchtet alle Gesichtspunkte und Wendungen, welche der Verstand gegen das erkennende Christenthum aufbringt, und beantwortet die Einwürfe und Gegenreden, welche die Theorie des Nichtwissens gegen die Philosophie aufgestellt hat; sie zeigt ins Besondere auch den Mißverstand und Unverstand auf, den das fromme Bewußtseyn sich zu Schulden kommen läßt, indem es sich auf die Seite des aufklärenden Verstandes in dem Principe des Nichtwissens schlägt, und so mit demselben gemeinschaftliche Sache gegen die spekulative

*) Berlin bei E. Franklin.

Philosophie macht. Was daselbst über das Selbstbewußtseyn Gottes, das Sich-Wissen seiner im Menschen, das Sich-Wissen des Menschen in Gott vorgetragen ist, betrifft unmittelbar den Gesichtspunkt, der so eben angedeutet worden, in spekulativer Gründlichkeit mit Beleuchtung der falschen Verständnisse, die darüber gegen die Philosophie wie gegen das Christenthum erhoben worden.

Aber auch bei den ganz allgemeinen Vorstellungen, an die wir uns hier halten wollen, um noch von Gott aus über das Verhältniß desselben zum menschlichen Geiste zu sprechen, treffen wir am allermeisten auf die solchem Vorhaben widersprechende Annahme, daß wir Gott nicht erkennen, auch im Glauben an ihn nicht wissen, was er ist, also von ihm nicht ausgehen können. Von Gott den Ausgang nehmen, würde voraussetzen, daß man anzugeben wüßte und angegeben hätte, was Gott an ihm selbst ist, als erstes Objekt. Jene Annahme erlaubt aber nur von unserer Beziehung auf ihn, von der Religion zu sprechen, nicht von Gott selbst; sie läßt nicht eine Theologie, eine Lehre von Gott gelten, wohl aber eine Lehre von der Religion. Wenn es auch nicht gerade eine solche Lehre ist, so hören wir viel, — unendlich viel oder vielmehr in unendlichen Wiederholungen doch wenig, von Religion sprechen, desto weniger von Gott selbst; — dieß perennirende Expliciren über Religion, die Nothwendigkeit, auch Nützlichkeit u. s. f. derselben, verbunden mit der unbedeutenden oder selbst untersagten Explikation über Gott, ist eine eigenthümliche Erscheinung der Geistesbildung der Zeit. Wir kommen am kürzesten ab, wenn wir selbst uns diesen Standpunkt gefallen lassen, so daß wir nichts vor uns haben, als die trockene Bestimmung eines Verhältnisses, in dem unser Bewußtseyn zu Gott stehe. So viel soll die Religion doch seyn, daß sie ein Ankommen unseres Geistes bei diesem Inhalte, unseres Bewußtseyns bei diesem Gegenstande sey, nicht bloß ein Ziehen von Linien der Sehnsucht ins Leere hinaus, ein An-

schauen, welches Nichts anschaue, nichts sich gegenüber finde. In solchem Verhältniß ist wenigstens so viel enthalten, daß nicht nur wir in der Beziehung zu Gott stehen, sondern auch Gott in der Beziehung zu uns stehe. Im Eifer für die Religion wird etwa, wenigstens vorzugsweise, von unserem Verhältniß zu Gott gesprochen, wenn nicht selbst ausschließlich, was im Princip des Nichtwissens von Gott eigentlich konsequent wäre; ein einseitiges Verhältniß ist aber gar kein Verhältniß. Wenn in der That unter der Religion nur ein Verhältniß von uns aus zu Gott verstanden werden sollte, so würde nicht ein selbstständiges Seyn Gottes zugelassen, Gott wäre nur in der Religion, ein von uns Gesetztes, Erzeugtes. Der so so eben gebrauchte und getadelte Ausdruck, daß Gott nur in der Religion sey, hat aber auch den großen und wahrhaften Sinn, daß es zur Natur Gottes in dessen vollkommener, an und für sich seyender Selbstständigkeit gehöre, für den Geist des Menschen zu seyn, sich demselben mitzutheilen; dieser Sinn ist ein ganz anderer als der vorhin bemerklich gemachte, in welchem Gott nur ein Postulat, ein Glauben ist. Gott ist und giebt sich im Verhältniß zum Menschen. Wird dieß, Ist, mit immer wiederkehrender Reflexion auf das Wissen, darauf beschränkt, daß wir wohl wissen oder erkennen, daß Gott ist, nicht was er ist, so heißt dieß, es sollen keine Inhaltsbestimmungen von ihm gelten, so wäre nicht zu sprechen, wir wissen, daß Gott ist, sondern nur, daß ist; denn das Wort Gott führt eine Vorstellung und damit einen Gehalt, Inhaltsbestimmungen mit sich; ohne solche ist Gott ein leeres Wort. Werden in der Sprache dieses Nichtwissens die Bestimmungen, die wir noch sollen angeben können, auf negative beschränkt, wofür eigenthümlich das Unendliche dient, — es sey das Unendliche überhaupt, oder auch sogenannte Eigenschaften in die Unendlichkeit ausgedehnt, so giebt dieß eben das nur unbestimmte Seyn, — das Abstraktum, etwa des höchsten oder unendlichen Wesens, was ausdrücklich unser

Produkt, das Produkt der Abstraktion, des Denkens ist, das nur Verstand bleibt.

Wenn nun Gott nicht bloß in ein subjektives Wissen, in den Glauben gestellt wird, sondern es Ernst damit wird, daß er ist, daß er für uns ist, von seiner Seite ein Verhältniß zu uns hat, und wenn wir bei dieser bloß formellen Bestimmung stehen bleiben, so ist damit gesagt, daß er sich den Menschen mittheilt, womit eingeräumt wird, daß Gott nicht neidisch ist. Die ganz Alten unter den Griechen haben den Neid zum Gott gemacht in der Vorstellung, daß Gott überhaupt, was groß und hoch ist, herabsetze und alles gleich haben wolle und mache. Plato und Aristoteles haben der Vorstellung von einem göttlichen Neid widersprochen, noch mehr thut es die christliche Religion, welche lehrt, daß Gott sich zu dem Menschen herabgelassen habe, bis zur Knechtsgestalt — daß er sich ihm geoffenbart, daß er damit das Hohe nicht nur, sondern das Höchste dem Menschen nicht nur gönne, sondern eben mit jener Offenbarung es demselben zum Gebote mache, und als das Höchste ist damit angegeben, Gott erkennen. Ohne uns auf diese Lehre des Christenthums zu berufen, können wir dabei stehen bleiben, daß Gott nicht neidisch ist, und fragen, wie sollte er sich nicht mittheilen? In Athen, wird berichtet, war ein Gesetz, daß wer sich weigere, an seinem Lichte einen andern das seinige anzünden zu lassen, mit dem Tode bestraft werden sollte. Schon im physischen Lichte ist von dieser Art der Mittheilung, daß es sich verbreitet und Anderem hingiebt, ohne an ihm selbst vermindert zu seyn und etwas zu verlieren; noch mehr ist die Natur des Geistes, selbst ganz in dem Besitze des Seinigen zu bleiben, indem er in dessen Besitz Andere setzt. An Gottes unendliche Güte in der Natur glauben wir, indem er die natürlichen Dinge, die er in der unendlichen Profusion ins Daseyn ruft, einander, und dem Menschen ins Besondere, überläßt; er sollte nur solch Leibliches, das

auch sein ist, dem Menschen mittheilen, und sein Geistiges ihm vorenthalten, und ihm das verweigern, was dem Menschen diesen allein wahrhaften Werth geben kann? Es ist ebenso ungereimt, dergleichen Vorstellungen Raum geben zu wollen, als es ungereimt ist, von der christlichen Religion zu sagen, daß durch sie Gott den Menschen geoffenbart worden sey, und doch, was ihnen geoffenbart worden sey, sey dieß, daß er nicht offenbar sey, und nicht geoffenbart worden sey.

Von Seiten Gottes kann dem Erkennen desselben durch die Menschen nichts im Wege stehen; daß sie Gott nicht erkennen können, ist dadurch aufgehoben, wenn sie zugeben, daß Gott ein Verhältniß zu uns hat; daß indem unser Geist ein Verhältniß zu ihm hat, Gott für uns ist, wie es ausgedrückt worden, daß er sich mittheile und geoffenbart habe. In der Natur soll Gott sich offenbaren, aber der Natur, dem Steine, der Pflanze, dem Thiere kann Gott sich nicht offenbaren, weil Gott Geist ist; nur dem Menschen, der denkend, Geist ist. Wenn dem Erkennen Gottes von seiner Seite nichts entgegensteht, so ist es menschliche Willkür, Affektation der Demuth, oder was es sonst sey, wenn die Endlichkeit der Erkenntniß, die menschliche Vernunft nur im Gegensatze gegen die göttliche, die Schranken der menschlichen Vernunft, als schlechthin fest, als absolut fixirt und behauptet werden. Denn dieß ist eben darin entfernt, daß Gott nicht neidisch sey, sondern sich geoffenbart habe und offenbare; es ist das Nähere darin enthalten, daß nicht die sogenannte menschliche Vernunft und ihre Schranke es ist, welche Gott erkennt, sondern der Geist Gottes im Menschen; es ist, nach dem vorhin angeführten spekulativen Ausdruck, Gottes Selbstbewußtseyn, welches sich in dem Wissen des Menschen weiß.

Dieß mag genügen, über die Hauptgesichtspunkte, die in der Atmosphäre der Bildung unserer Zeit umherschwimmen, als die Ergebnisse der Aufklärung und eines sich Vernunft nennen-

den Verstandes bemerkt zu haben; es sind die Vorstellungen, die uns bei unserem Vorhaben, uns mit der Erkenntniß Gottes überhaupt zu beschäftigen, zum Voraus sogleich in den Weg treten. Es konnte nur darum zu thun seyn, die Grundmomente der Nichtigkeit der dem Erkennen widerstehenden Kategorien aufzuweisen, nicht das Erkennen selbst zu rechtfertigen. Dieses hat als wirkliches Erkennen seines Gegenstandes sich zugleich mit dem Inhalt zu rechtfertigen.

Sechste Vorlesung.

Die Fragen und Untersuchungen über das Formelle des Erkennens betrachten wir nun als abgethan oder auf die Seite gestellt. Es ist damit auch dieß entfernt worden, daß die zu machende Darlegung dessen, was die metaphysischen Beweise des Daseyns Gottes genannt worden ist, nur in ein negatives Verhalten gegen sie ausschlagen sollte. Die Kritik, die auf ein nur negatives Resultat führt, ist ein nicht bloß trauriges Geschäft, sondern sich darauf beschränken, von einem Inhalt nur zeigen, daß er eitel ist, ist selbst ein eitles Thun, eine Bemühung der Eitelkeit. Daß wir einen affirmativen Gehalt zugleich in der Kritik gewinnen sollen, ist darin ausgesprochen, wie wir jene Beweise als ein denkendes Auffassen dessen ausgesprochen haben, was die Erhebung des Geistes zu Gott ist.

Ebenso soll auch diese Betrachtung nicht historisch seyn; Theils muß ich, der Zeit wegen, die es nicht anders gestattet, für das Literarische auf Geschichten der Philosophie verweisen, und zwar kann man dem Geschichtlichen dieser Beweise die größte, ja eine allgemeine Ausdehnung geben, indem jede Philosophie mit der Grundfrage oder mit Gegenständen, die in der nächsten Beziehung darauf stehen, zusammenhängt. Es hat aber Zeiten gegeben, wo diese Materie mehr in der ausdrücklichen

Form dieser Beweise behandelt worden ist, und das Interesse, den Atheismus zu widerlegen, ihnen die größte Aufmerksamkeit und ausführliche Behandlung verschafft hat, — Zeiten, wo denkende Einsicht selbst in der Theologie für solche ihrer Theile, die einer vernünftigen Erkenntniß fähig seyen, für unerläßlich gehalten worden. Ohnehin kann und soll das Historische einer Sache, welche ein substantieller Inhalt für sich ist, ein Interesse haben, wenn man mit der Sache selbst im Reinen ist, und die Sache, von der hier die Betrachtung angestellt werden soll, verdient es vor Allem auch, daß sie für sich vorgenommen wird, ohne ihr erst ein Interesse durch ein anderweitiges, außer ihr selbst liegendes, Material geben zu wollen. Die überwiegende Geschäftigkeit mit dem Historischen von Gegenständen, welche ewige Wahrheiten des Geistes für sich selber sind, ist vielmehr zu mißbilligen; denn sie ist nur zu häufig eine Vorspiegelung, mit der man sich über sein Interesse täuscht. Solche historische Geschäftigkeit bringt sich den Schein hervor, mit der Sache zu thun zu haben, während man sich vielmehr nur mit den Vorstellungen und Meinungen Anderer, mit den äußerlichen Umständen, dem, was für die Sache das Vergangene, Vergängliche, Eitle ist, zu thun macht. Man kann wohl die Erscheinung haben, daß Geschichtlich-Gelehrte mit sogenannter Gründlichkeit ausführlich in dem bewandert sind, was berühmte Männer, Kirchenväter, Philosophen u. s. f. über Fundamentalsätze der Religion vorgebracht haben, aber daß dagegen ihnen selbst die Sache fremd geblieben ist, und wenn sie gefragt würden, was sie dafür halten, welches die Ueberzeugung der Wahrheit sey, die sie besitzen, so möchten sie sich über solche Frage wundern, als etwas, um das es sich hierbei nicht handle, sondern nur um Andere, und ein Statuiren und Meinen, und um die Kenntniß nicht einer Sache, sondern des Statuirens und Meinens.

Es sind die metaphysischen Beweise, die wir betrach-

ten. Dieß bemerke ich noch insofern, als auch ein Beweisen vom Daseyn Gottes, ex consensu gentium aufgeführt zu werden pflegte, — eine populare Kategorie, über welche schon Cicero beredt gewesen ist. Es ist eine ungeheure Autorität, zu wissen, dieß haben alle Menschen sich vorgestellt, geglaubt, gewußt. Wie wollte sich ein Mensch dagegen aufstellen und sprechen: Ich allein widerspreche allem dem, was alle Menschen sich vorstellen, was viele derselben durch den Gedanken als das Wahre eingesehen, was alle als das Wahre fühlen und glauben. — Wenn wir zunächst von der Kraft solchen Beweisens abstrahiren und den trocknen Inhalt desselben aufnehmen, der eine empirische geschichtliche Grundlage seyn soll, so ist diese ebenso unsicher als unbestimmt. Es geht mit diesen allen Völkern, allen Menschen, welche an Gott glauben sollen, wie mit dergleichen Berufungen auf Alle überhaupt; sie pflegen sehr leichtsinnig gemacht zu werden. Es wird eine Aussage und zwar eine empirisch seyn sollende Aussage von Allen Menschen, und dieß von Allen Einzelnen, und damit aller Zeiten und Orte, ja genau genommen auch den zukünftigen, — denn es sollen Alle Menschen seyn, gemacht; es kann selbst nicht von allen Völkern geschichtlicher Bericht gegeben werden; solche Aussagen von Allen Menschen sind für sich absurd und sind nur durch die Gewohnheit, es mit solchen nichtssagenden Redensarten, weil sie zu Tiraden dienen, nicht ernstlich zu nehmen, erklärlich. Abgesehen hiervon, so hat man wohl Völker oder wenn man will Völkerschaften gefunden, deren dumpfes, auf wenige Gegenstände des äußerlichen Bedürfnisses beschränktes Bewußtseyn sich nicht zu einem Bewußtseyn von einem Höhern überhaupt, das man Gott nennen möchte, erhoben hatte; in Ansehung vieler Völker beruht das, was ein Geschichtliches von ihrer Religion seyn sollte, vornehmlich auf ungewisser Erklärung sinnlicher Ausdrücke, äußerlicher Handlungen und dergleichen. Bei einer sehr großen Menge von Nationen, selbst

sonst sehr gebildeten, deren Religion uns auch bestimmter und ausführlicher bekannt ist, ist das, was sie Gott nennen, von solcher Beschaffenheit, daß wir Bedenken tragen können, es dafür anzuerkennen. Ueber die Namen Thiän und Chang-ti, jenes Himmel, dieses Herr, in der chinesischen Staatsreligion ist der bitterste Streit zwischen katholischen Mönchsorden geführt worden, ob diese Namen für den christlichen Gott gebraucht werden können, d. h. ob durch jene Namen nicht Vorstellungen ausgedrückt werden, welche unseren Vorstellungen von Gott ganz und gar zuwider seyen, so daß sie nichts gemeinschaftliches, nicht einmal das gemeinschaftliche Abstraktum von Gott enthielten. Die Bibel bedient sich des Ausdrucks: die Heiden, die von Gott nichts wissen, obgleich diese Heiden Götzendiener waren, d. h. wie man es wohl nennt, eine Religion hatten, wobei wir jedoch Gott von einem Götzen unterscheiden, und bei aller modernen Weite des Namens Religion uns vielleicht doch scheuen, einem Götzen den Namen Gott zu geben. Werden wir den Apis der Aegypter, den Affen, die Kuh u. s. f. der Indier u. s. w. Gott nennen wollen? Wenn auch von der Religion dieser Völker gesprochen, und ihnen damit mehr als ein Aberglauben zugeschrieben wird, kann man doch Bedenken tragen, vom Glauben an Gott bei ihnen zu sprechen, oder Gott wird zu der völlig unbestimmten Vorstellung eines Höhern ganz überhaupt, nicht einmal eines Unsichtbaren, Unsinnlichen. Man kann dabei stehen bleiben, eine schlechte, falsche Religion immer noch eine Religion zu nennen, und es sey besser, daß die Völker eine falsche Religion haben als gar keine (wie man von einer Frau sagt, die auf die Klage, daß es schlecht Wetter sey, erwiedert habe, daß solches Wetter immer noch besser sey, als gar kein Wetter —). Es hängt dieß damit zusammen, daß der Werth der Religion allein in das Subjektive, Religion zu haben, gesetzt wird, gleichgültig mit welcher Vorstellung von Gott; so gilt der Glaube an Götzen, weil ein solcher unter das

Abstraktum von Gott überhaupt subsumirt werden kann, schon für hinreichend, wie das Abstraktum von Gott überhaupt befriedigend ist; dieß ist wohl auch der Grund, warum solche Namen, wie Götzen, auch Heiden, etwas antiquirtes sind und für ein wegen Gehässigkeit Tadelnswürdiges gelten. In der That aber erfordert der abstrakte Gegensatz von Wahrheit und und Falschheit eine viel andere Erledigung als in dem Abstraktum von Gott überhaupt, oder was auf dasselbe hinausläuft, in der bloßen Subjektivität der Religion.

Auf allen Fall bleibt so der Consensus gentium im Glauben an Gott so eine dem darin ausgesagten Faktischen als solchem wie dem Gehalte nach völlig vage Vorstellung. Aber auch die Kraft dieses Beweises, wenn die geschichtliche Grundlage auch etwas Festeres wäre und Bestimmteres enthielte, ist für sich nicht bindend. Solche Art des Beweisens geht nicht auf eigne innere Ueberzeugung, als für welche es etwas Zufälliges ist, ob Andere damit übereinstimmen. Die Ueberzeugung, ob sie Glaube oder denkendes Erkennen sey, nimmt wohl ihren Anfang von Außen mit Unterricht und Lernen, von der Autorität, aber sie ist wesentlich ein Sich-Erinnern des Geistes in sich selbst; daß Er selbst befriedigt sey ist die formelle Freiheit des Menschen, und das eine Moment, vor welchem alle Autorität vollständig niedersinkt, und daß er in der Sache befriedigt sey, ist die reelle Freiheit und das andere, vor welchem selbst ebenso alle Autorität niedersinkt; sie sind wahrhaft untrennbar. Selbst für den Glauben ist für die einzig absolut-gültige Bewährung in der Schrift nicht Wunder, glaubhafter Bericht und dergleichen, sondern das Zeugniß des Geistes angegeben. Ueber andere Gegenstände mag man auf Zutrauen oder aus Furcht sich der Autorität hingeben, aber jenes Recht ist zugleich die höhere Pflicht für denselben. Für eine solche Ueberzeugung, wie religiöser Glaube, wo das Innerste des Geistes sowohl der Gewißheit seiner selbst (dem Gewissen) nach, als durch den Inhalt in

direkten Anspruch genommen wird, hat er eben damit das absolute Recht, daß sein eignes Zeugniß nicht fremder Geister, das Entscheidende, Vergewissernde sey.

Das metaphysische Beweisen, das wir hier betrachten, ist das Zeugniß des denkenden Geistes, insofern derselbe nicht nur an sich, sondern für sich denkend ist. Der Gegenstand, den es betrifft, ist wesentlich im Denken; wenn er, wie früher bemerkt worden, auch fühlend vorstellend genommen wird, so gehört sein Gehalt dem Denken an, als welches das reine Selbst desselben ist, wie das Gefühl das empirische besondert-wordene Selbst ist. Es ist also früh dazu fortgegangen worden, in Ansehung dieses Gegenstandes denkend, zeugend, d. i. beweisend, sich zu verhalten, sobald nämlich das Denken aus seinem Versenktseyn in das sinnliche und materielle Anschauen und Vorstellen vom Himmel, der Sonne, Sternen, Meer u. s. f. sich wie aus seiner Verhüllung in die vom Sinnlichen noch durchdrungene Phantasiegebilde herauswand; so daß ihm Gott als wesentlich zu denkende und gedachte Objektivität zum Bewußtseyn kam, und ebenso das subjektive Thun des Geistes aus dem Fühlen, Anschauen und der Phantasie sich zu seinem Wesen, dem Denken, erinnerte, und was Eigenthum dieses seines Bodens ist, auch rein wie es in diesem seinem Boden ist, vor sich haben wollte.

Die Erhebung des Geistes zu Gott im Gefühle, im Anschauen, Phantasie und im Denken, — und sie ist subjektiv so konkret, daß sie von allen diesen Momenten in sich hat, — ist eine innere Erfahrung; über solche haben wir gleichfalls die innere Erfahrung, daß sich Zufälligkeit und Willkür einmischt; es begründet sich damit äußerlich das Bedürfniß, jene Erhebung aus einander zu legen und die in ihr enthaltenen Akte und Bestimmungen zum deutlichen Bewußtseyn zu bringen, um sich von den andern Zufälligkeiten und von der Zufälligkeit des Denkens selbst zu reinigen; und nach dem alten Glauben, daß nur

durch das Nachdenken das Substantielle und Wahre gewonnen werde, bewirken wir die Reinigung jener Erhebung zur Wesentlichkeit und Nothwendigkeit durch die denkende Exposition derselben, und geben dem Denken, daß das absolute Recht noch ein ganz anderes Recht der Befriedigung hat, als das Fühlen und Anschauung oder Vorstellen, diese Befriedigung.

Siebente Vorlesung.

Daß wir die Erhebung des Geistes zu Gott denkend fassen wollen, dieß legt uns eine formelle Bestimmung vor, der wir sogleich bei dem ersten Hinblick darauf, wie das Beweisen vom Daseyn Gottes verfährt, begegnen und die zunächst ins Auge zu nehmen ist. Die denkende Betrachtung ist ein Auslegen, eine Unterscheidung der Momente dessen, was wir nach der nächsten Erfahrung in uns etwa auf Einen Schlag vollbringen. Bei dem Glauben, daß Gott ist, geräth dieses Auseinanderlegen sogleich darauf, was schon beiläufig berührt und hier näher vorzunehmen ist, es zu unterscheiden, was Gott ist, von dem, daß er ist. Gott ist; was ist denn dieß, was seyn soll? Gott ist zunächst eine Vorstellung, ein Name. Von den zwei Bestimmungen, Gott und Seyn, die der Satz enthält, ist das erste Interesse, das Subjekt für sich selbst zu bestimmen, um so mehr, da hier das Prädikat des Satzes, als welches sonst die eigentliche Bestimmung des Subjekts angeben soll, eben das, was dieses sey, nur das trockne Seyn enthält, Gott aber sogleich mehr für uns ist, als nur das Seyn. Und umgekehrt eben weil er ein unendlich reicherer, anderer Inhalt ist, als nur Seyn, ist das Interesse, demselben diese Bestimmung als eine davon verschiedene hinzuzufügen. Dieser Inhalt so vom Seyn unterschieden ist eine Vorstellung, Gedanke, Begriff, welcher hiernach für sich soll explicirt und ausgemacht werden.

So ist denn in der Metaphysik von Gott, der sogenannten natürlichen Theologie, der Anfang damit gemacht worden, den Begriff Gott zu exponiren; nach der gewöhnlichen Weise, indem zugesehen wird, was unsere vorausgesetzte Vorstellung von ihm enthalte, wobei wieder vorausgesetzt ist, daß wir Alle dieselbe Vorstellung haben, die wir mit Gott ausdrücken. Der Begriff nun führt für sich selbst, abgesehen von seiner Wirklichkeit, die Forderung mit sich, daß er auch so in sich selbst wahr sey, hiermit als Begriff logisch wahr sey. Indem die logische Wahrheit, insofern das Denken sich nur als Verstand verhält, auf die Identität, das Sich-nicht-widersprechen reducirt ist, so geht die Forderung nicht weiter, als daß der Begriff nicht in sich widersprechend seyn soll, oder wie dieß auch genannt wird, daß er möglich sey, indem die Möglichkeit selbst nichts weiter ist, als die Identität einer Vorstellung mit sich. Das Zweite ist denn nun, daß von diesem Begriffe gezeigt werde, daß er ist; — das Beweisen vom Daseyn Gottes. Weil jedoch jener mögliche Begriff eben in diesem Interesse der Identität, der bloßen Möglichkeit auf diese abstrakteste der Kategorien sich reducirt und durch das Daseyn nicht reicher wird, so entspricht das Ergebniß noch nicht der Fülle der Vorstellung von Gott, und es ist daher drittens noch weiter von dessen Eigenschaften, seinen Beziehungen auf die Welt, gehandelt worden.

Diesen Unterscheidungen begegnen wir, indem wir uns nach den Beweisen vom Daseyn umsehen; es ist das Thun des Verstandes, das Konkrete zu analysiren, die Momente desselben zu unterscheiden und zu bestimmen; dann sie festzuhalten und bei ihnen zu verharren. Wenn er sie später auch wieder von ihrem Isoliren befreit und ihre Vereinigung als das Wahre anerkennt, so sollen sie doch auch vor und damit außer ihrer Vereinigung als ein Wahrhaftes betrachtet werden. So ist sogleich das Interesse des Verstandes, aufzuzeigen, daß das Seyn

wesentlich zum Begriff Gottes gehört, dieser Begriff nothwendig als seyend gedacht werden muß; wenn dieß der Fall ist, so soll der Begriff nicht abgesondert vom Seyn gedacht werden; er ist nichts wahrhaftes ohne Seyn. Diesem Resultate zuwider ist es also, daß der Begriff für sich selbst wahrhaft betrachtet werden könne, was zuerst angenommen und bewerkstelligt werden sollte. Wenn hier der Verstand diese erste Trennung, die er machte, und das durch die Trennung Entstandene selbst für unwahr erklärt, so zeigt sich die Vergleichung, die andere Trennung, die dabei ferner vorkommt, als grundlos. Der Begriff soll nämlich zuerst betrachtet und nachher auch die Eigenschaften Gottes abgehandelt werden. Der Begriff Gottes macht den Inhalt des Seyns aus, er kann und soll auch nichts anderes seyn als der „Inbegriff seiner Realitäten"; was sollten aber die Eigenschaften Gottes anders seyn, als die Realitäten und seine Realitäten. Sollten die Eigenschaften Gottes mehr dessen Beziehungen auf die Welt ausdrücken, die Weise seiner Thätigkeit in und gegen ein Anderes als Er selbst ist, so führt die Vorstellung Gottes wohl wenigstens so viel mit sich, daß Gottes absolute Selbstständigkeit ihn nicht aus sich heraustreten läßt, und welche Bewandniß es mit der Welt, die außer ihm und ihm gegenüber seyn sollte, haben möge, was nicht als bereits entschieden vorausgesetzt werden dürfte, so bleiben seine Eigenschaften, Thun oder Verhalten, nur in seinem Begriff eingeschlossen, sind in demselben allein bestimmt, und wesentlich nur ein Verhalten dessen zu sich selbst; die Eigenschaften sind nur die Bestimmungen des Begriffes selbst. Aber auch von der Welt für sich, als einem für Gott Aeußerlichen genommen, angefangen, so daß die Eigenschaften Gottes Verhältnisse desselben zu ihr seyen, so ist die Welt als Produkt seiner schöpferischen Kraft nur durch seinen Begriff bestimmt, in welchem somit wieder, nach diesem überflüssigen Umwege durch die Welt, die Eigenschaften ihre

Bestimmung haben; und der Begriff, wenn er nicht etwas Leeres, sondern etwas Inhaltvolles seyn soll, nur durch sie explicirt wird.

Was sich hieraus ergiebt, ist, daß die Unterscheidungen, die wir gesehen, so formell sind, daß sie keinen Gehalt, keine besondern Sphären begründen, welche getrennt von einander als etwas Wahres betrachtet werden könnten. Die Erhebung des Geistes zu Gott ist in Einem, Bestimmen seines Begriffs und seiner Eigenschaften und seines Seyns; — oder Gott als Begriff oder Vorstellung ist das ganz Unbestimmte, erst der, und zwar selbst erste und abstrakteste, Uebergang nämlich zum Seyn ist ein Eintreten des Begriffs und der Vorstellung in die Bestimmtheit. Diese Bestimmtheit ist freilich dürftig genug; dieß hat aber eben darin seinen Grund, daß jene Metaphysik mit der Möglichkeit beginnt, welche Möglichkeit, ob sie gleich die des Begriffes Gottes seyn soll, nur zur inhaltsleeren Möglichkeit des Verstandes, zur einfachen Identität wird; so daß wir in der That es nur mit den letzten Abstraktionen von Gedanken überhaupt und dem Seyn, und nur deren Gegensatze sowohl als deren Ungetrenntheit, wie wir gesehen, zu thun bekommen haben. — Indem wir die Nichtigkeit der Unterscheidungen, womit die Metaphysik anfängt, angegeben, ist zu erinnern, daß sich damit nur eine Folge für das Verfahren derselben ergiebt, nämlich diese, daß wir dasselbe mit jenen Unterscheidungen aufgeben. Einer der zu betrachtenden Beweise wird zum Inhalte selbst den hier bereits sich einmischenden Gegensatz von Denken und Seyn haben, welcher also daselbst nach seinem eigenen Werthe zu erörtern kommt. Hier können wir aber das Affirmative herausheben, was darin für die Erkenntniß der zunächst ganz allgemeinen, formellen Natur des Begriffes überhaupt liegt; es ist darauf aufmerksam zu machen, insofern es die spekulative Grundlage und Zusammenhang unserer Abhandlung überhaupt betrifft, — eine Seite, die wir nur an-

deuten, da sie an sich zwar nicht anders als das wahrhaft Leitende seyn kann, aber es ist nicht unser Zweck, sie in unserer Darstellung zu verfolgen und uns allein daran zu halten.

Es kann also lemmatischer Weise bemerkt werden, daß hier dasjenige, was vorhin der Begriff von Gott für sich und dessen Möglichkeit hieß, nur Gedanke und zwar abstrakter Gedanke genannt werden soll. Es wurde unter dem Begriffe Gottes und der Möglichkeit unterschieden; allein solcher Begriff fiel selbst nur mit der Möglichkeit, der abstrakten Identität zusammen; nicht weniger blieb von dem, was nicht der Begriff überhaupt, sondern ein besonderer Begriff und zwar der Begriff Gottes seyn sollte, nichts übrig als eben nur diese abstrakte bestimmungslose Identität. Es liegt schon in dem Vorhergehenden, daß wir solche abstrakte Verstandesbestimmung nicht für den Begriff nehmen, sondern so, daß er schlechthin konkret in sich sey, eine Einheit, welche nicht unbestimmt, sondern wesentlich bestimmt, und so nur als Einheit von Bestimmungen ist, und diese Einheit selbst so an ihre Bestimmungen gebunden, also eigentlich die Einheit von ihr selbst und den Bestimmungen ist, daß ohne die Bestimmungen die Einheit nichts ist, zu Grunde geht, oder näher selbst nur zu einer unwahren Bestimmtheit herabgesetzt, und um etwas Wahres und Wirkliches zu seyn, der Beziehung bedürftig ist. Wir fügen hierzu nur noch dieß, daß solche Einheit von Bestimmungen — sie machen den Inhalt aus, — daher nicht in der Weise als ein Subjekt zu nehmen ist, dem sie als mehrere Prädikate zukämen, welche nur in demselben als einem Dritten ihre Verknüpfung hätten, für sich aber außer derselben gegen einander wären, sondern ihre Einheit ist eine ihnen selbst wesentliche, das heißt, nur eine solche, daß sie durch die Bestimmungen selbst konstituirt wird, und umgekehrt, daß diese unterschiedenen Bestimmungen als solche an ihnen selbst dieß sind, untrennbar von einander zu seyn, sich selbst in die andere überzusetzen, und für sich genom-

men ohne die andere keinen Sinn zu haben, so daß wie sie die Einheit konstituiren, diese deren Substanz und Seele ist.

Dieß macht die Natur des Konkreten des Begriffes überhaupt aus. Bei dem Philosophiren über irgend einen Gegenstand kann es nicht ohne allgemeine und abstrakte Gedankenbestimmungen abgehen, am wenigsten wenn Gott, das Tiefste des Gedankens, der absolute Begriff, der Gegenstand ist; so hat es hier nicht umgangen werden können, anzugeben, was der spekulative Begriff des Begriffes selbst ist. Derselbe hat hier nur in dem Sinne angeführt werden können, eine historische Angabe zu seyn; daß sein Gehalt an und für sich wahr sey, wird in der logischen Philosophie erwiesen. Beispiele könnten ihn der Vorstellung näher bringen; um nicht zu weit geführt zu werden, genüge es, — der Geist ist allerdings das Nächste, — an die Lebendigkeit zu erinnern, welche die Einheit, das einfache Eins der Seele, zugleich so konkret in sich ist, daß sie nur als der Proceß ihrer Eingeweide, Glieder, Organe ist, welche wesentlich von ihr und von einander unterschieden, doch aus ihr herausgenommen zu Grunde gehen, aufhören das zu seyn, was sie sind, das Leben, d. i. ihren Sinn und Bedeutung nicht mehr haben.

Es ist in demselben Sinn, in dem der Begriff des spekulativen Begriffs angegeben worden, noch die Folge desselben anzuführen. Nämlich indem die Bestimmungen des Begriffs nur in der Einheit desselben und daher untrennbar sind, — und wir wollen ihn in Gemäßheit unseres Gegenstandes, den Begriff Gottes nennen, — so muß jede von diesen Bestimmungen selbst, insofern sie für sich, unterschieden von der andern genommen wird, nicht als eine abstrakte Bestimmung, sondern als ein konkreter Begriff Gottes genommen werden. Dieser aber ist zugleich nur Einer; es ist daher kein anderes Verhältniß unter diesen Begriffen, als das vorhin unter ihnen als Bestimmungen angegeben worden ist; — nämlich als Momente

Eines und desselben Begriffes zu seyn; sich zu einander als nothwendig zu verhalten, sich gegenseitig zu vermitteln, untrennbar zu seyn, so daß sie nur durch die Beziehung auf einander sind, welche Beziehung eben die lebendige durch sie werdende Einheit, wie ihre vorausgesetzte Grundlage ist. Für dieß verschiedene Erscheinen ist es, daß sie an sich derselbe Begriff sind, nur anders gesetzt, und zwar daß dieß verschiedene Gesetztseyn oder andere Erscheinen in nothwendigem Zusammenhange ist, das Eine also auch aus dem Andern hervorgeht, durch das andere gesetzt wird.

Der Unterschied vom Begriffe als solchem ist dann nur der, daß dieser abstrakte Bestimmungen zu seinen Seiten hat, der weiter bestimmte Begriff aber (die Idee) selbst in sich konkrete Seiten, zu denen jene allgemeinen Bestimmungen nur der Boden sind. Diese konkreten Seiten sind, oder vielmehr sie erscheinen, als für sich existirende, vollständige Ganze. Sie in ihnen, innerhalb des Bodens, der ihre specifische Bestimmtheit ausmacht, ebenso als in sich unterschiedene gefaßt, so giebt dieß die Fortbestimmung des Begriffs, die Mehrheit nicht nur von Bestimmungen, sondern einen Reichthum von Gestaltungen, welche ebenso schlechthin ideell, in dem Einen Begriffe, dem Einen Subjekte gesetzt und gehalten sind. Und die Einheit des Subjekts mit sich wird um so intensiver, in je weitere Unterschiede es ausgelegt ist; das weitere Fortbestimmen ist zugleich ein In-sich-gehen des Subjekts, ein Vertiefen seiner in sich selbst.

Wenn wir sagen, daß ein und derselbe Begriff es sey, der nur weiter fortbestimmt werde, so ist dieß ein formeller Ausdruck. Weitere Fortbestimmung Eines und desselben giebt mehrere Bestimmungen für dasselbe. Dieser Reichthum in der Fortbestimmung aber muß nicht bloß als eine Mehrheit von Bestimmungen gedacht werden, sondern konkret werden; diese konkreten Seiten für sich genommen erscheinen selbst als vollständige

für sich existirende Ganze, aber in Einem Begriffe, Einem Subjekte gesetzt, sind sie nicht selbstständig, getrennt von einander in ihm, sondern als ideell, und die Einheit des Subjekts wird dann um so intensiver. Die höchste Intensität des Subjekts in der Idealität aller konkreten Bestimmungen, der höchsten Gegensätze ist der Geist. Zur nähern Vorstellung hiervon wollen wir das Verhältniß der Natur zum Geiste anführen. Die Natur ist im Geiste gehalten, von ihm erschaffen, und des Scheines ihres unmittelbaren Seyns, ihrer selbstständigen Wirklichkeit unerachtet, ist sie an sich nur ein Gesetztes, Geschaffenes, im Geiste Ideelles. Wenn im Gange des Erkennens von der Natur zum Geiste fortgegangen, die Natur als Moment nur des Geistes bestimmt wird, entsteht nicht eine wahrhafte Mehrheit, ein substantielles Zwei, deren Eines die Natur, das Andere der Geist wäre, sondern die Idee, welche die Substanz der Natur ist, zum Geiste vertieft, behält in dieser unendlichen Intensität der Idealität jenen Inhalt in sich, und ist reicher um die Bestimmung dieser Idealität selbst, die an und für sich, der Geist ist. Wir mögen bei dieser Erwähnung der Natur in Rücksicht auf die mehrern Bestimmungen, die wir in unserem Gange zu betrachten haben, zum Voraus dieß anführen, daß sie in dieser Gestalt als die Totalität äußerlicher Existenz zwar vorkommt, aber als eine der Bestimmungen, über die wir uns erheben; wir gehen hier einer Seits nicht zur Betrachtung jener spekulativen Idealität fort, noch zu der konkreten Gestaltung, in der die Gedankenbestimmung, in der sie wurzelt, zur Natur würde. Die Eigenthümlichkeit ihrer Stufe ist allerdings eine der Bestimmungen Gottes, ein untergeordnetes Moment in demselben Begriff. Da wir uns im Folgenden nur auf dessen Entwickelung, wie die Unterschiede Gedanken als solche, Begriffsmomente bleiben, beschränken, so wird die Stufe nicht als Natur, sondern als Nothwendigkeit und Leben Moment in Gottes Begriffe seyn, der dann aber ferner mit der

tieferen Bestimmung der Freiheit als Geist gefaßt werden muß, um ein Begriff Gottes zu seyn, der seiner und auch unserer würdig sey.

Das so eben über die konkrete Form eines Begriffsmoments gesagte erinnert an eine eigenthümliche Seite, nach welcher die Bestimmungen in ihrer Entwickelung sich vermehren. Das Verhältniß der Bestimmungen Gottes zu einander ist ein schwieriger Gegenstand für sich und um so mehr für diejenigen, welche die Natur des Begriffes nicht kennen. Aber ohne vom Begriffe des Begriffes wenigstens etwas zu kennen, wenigstens eine Vorstellung zu haben, kann vom Wesen Gottes, als Geistes überhaupt, nichts verstanden werden; aber das Gesagte findet ferner sogleich seine Anwendung in der nächstfolgenden Seite unserer Abhandlung.

Achte Vorlesung.

In der vorigen Vorlesung sind die spekulativen Grundbestimmungen, die Natur des Begriffs, dessen Entwickelung zu der Vielheit von Bestimmungen und Gestaltungen betreffend, angegeben worden. Wenn wir nach unserer Aufgabe zurücksehen, so begegnet uns sogleich auch eine Mehrheit; es findet sich, daß es mehrere Beweise vom Daseyn Gottes giebt; — eine äußerliche empirische Mehrheit, Verschiedenheit, wie sie sich zunächst auch nach dem geschichtlichen Entstehen darbietet, die nichts mit den Unterscheidungen, welche sich aus der Entwickelung des Begriffs ergeben, zu thun hat, und die wir sonach, wie wir sie unmittelbar vorfinden, aufnehmen. Allein ein Mißtrauen gegen jene Mehrheit können wir sogleich fassen, wenn wir überlegen, daß wir es hier nicht mit einem endlichen Gegenstande zu thun haben, und uns erinnern, daß unsere Betrachtung eines unendlichen Gegenstandes eine philosophische, nicht ein zufälliges, äußerliches Thun und Bemühen seyn soll. Ein geschichtliches Fak-

tum, auch eine mathematische Figur enthält eine Menge von Beziehungen in ihr und Verhältnisse nach Außen, nach denen sie angefaßt und von denen aus auf das Hauptverhältniß, von denen sie selbst abhängen, oder auf eine andere Bestimmung, um die es zu thun ist und die hiermit gleichfalls zusammenhängt, geschlossen werden kann. Von dem pythagoreischen Lehrsatze sollen etliche und zwanzig Beweise erfunden worden seyn. Ein geschichtliches Faktum, je bedeutender es ist, steht mit so vielen Seiten eines Zustands und andern geschichtlichen Verlaufs im Zusammenhang, daß von jeder derselben aus für die Nothwendigkeit der Annahme jenes Faktums ausgegangen werden kann; der direkten Zeugnisse können ebenso sehr viele seyn; und jedes Zeugniß gilt, insofern es sich nicht sonst widersprechend zeigt, in diesem Felde für einen Beweis. Wenn bei einem mathematischen Satze auch ein einziger für genügend gilt, so ist es vornehmlich bei geschichtlichen Gegenständen, juridischen Fällen, daß eine Mehrheit von Beweisen dafür gelten muß, die Beweiskraft selbst zu verstärken. Auf dem Gebiete der Erfahrung, der Erscheinungen hat der Gegenstand als ein empirisch-Einzelnes die Bestimmung der Zufälligkeit, und ebenso giebt die Einzelnheit der Kenntniß ihr eben denselben Schein. Seine Nothwendigkeit hat der Gegenstand in dem Zusammenhange mit anderen Umständen, von denen jeder wieder für sich unter solche Zufälligkeit fällt; hier ist es die Erweiterung und Wiederholung solchen Zusammenhangs, wodurch die Objektivität, die Art von Allgemeinheit, die in diesem Felde möglich ist, sich ergiebt. Die Bestätigung eines Faktums, einer Wahrnehmung, durch die bloße Mehrheit von Beobachtungen, benimmt der Subjektivität des Wahrnehmens den Verdacht des Scheins, der Täuschung, aller der Arten von Irrthum, denen es ausgesetzt seyn kann.

Bei Gott, indem wir die ganz allgemeine Vorstellung von demselben voraussetzen, findet es einer Seits Statt, daß er den Bereich von Zusammenhängen, in dem sonst irgend ein Ge-

genstand mit anderen steht, unendlich übertrifft, anderer Seits, da Gott nur für das Innere des Menschen überhaupt ist, ist auf diesem Boden gleichfalls auf die mannigfaltigste Weise die Zufälligkeit des Denkens, Vorstellens, der Phantasie, der ausdrücklich Zufälligkeit zugestanden wird, der Empfindungen, Regungen u. s. f. vorhanden. Es ergiebt sich damit eine unendliche Menge der Ausgangspunkte, von denen zu Gott übergegangen werden kann und nothwendig übergegangen werden muß, so die unendliche Menge von solchen wesentlichen Uebergängen, welche die Kraft von Beweisen haben müssen. Ebenso muß gegen die andere unendliche Möglichkeit der Täuschung und des Irrthums auf den Wegen zur Wahrheit, die Bestätigung und Befestigung der Ueberzeugung durch die Wiederholung der Erfahrungen von den Wegen zur Wahrheit, als erforderlich erscheinen. In dem Subjekte stärkt sich die Zuversicht und Innigkeit des Glaubens an Gott durch die Wiederholung des wesentlichen Erhebens des Geistes zu demselben, und die Erfahrung und Erkennen desselben als Weisheit, Vorsehung in unzähligen Gegenständen, Ereignissen und Begegnissen. So unerschöpflich die Menge der Beziehungen auf den Einen Gegenstand ist, so unerschöpflich zeigt sich das Bedürfniß, in dem fortwährenden Versenktseyn des Menschen in die unendlich mannigfaltige Endlichkeit seiner äußeren Umgebung und seiner inneren Zustände, sich fortwährend die Erfahrung von Gott zu wiederholen, d. h. in neuen Beweisen des Waltens Gottes sich dasselbe vor Augen zu bringen.

Wenn man diese Art des Beweisens vor sich hat, wird man sogleich inne, daß es in einer verschiedenen Sphäre Statt findet, als das wissenschaftliche Beweisen. Das empirische Leben des Einzelnen, aus den vielfachsten Abwechslungen der Stimmung, der Zustände des Gemüths in den verschiedenen äußeren Lagen zusammengesetzt, führt es herbei, aus und in denselben sich das Resultat, daß ein Gott ist, zu vervielfältigen, und die-

sen Glauben sich, als dem veränderlichen Individuum, immer mehr und von neuem zu eigen und lebendig zu machen. Aber das wissenschaftliche Feld ist der Boden des Gedankens; auf diesem zieht sich das Vielmal der Wiederholung und das Allemal, das eigentlich das Resultat seyn soll, in Einmal zusammen; es kommt nur die Eine Gedankenbestimmung in Betracht, welche als dieselbe einfach alle jene Besonderheiten des empirischen in die unendlichen Einzelnheiten der Existenz zersplitterten Lebens in sich faßt.

Aber es sind dieß unterschiedene Sphären nur der Form nach, der Gehalt ist derselbe; der Gedanke bringt den mannigfaltigen Inhalt nur in einfache Gestalt; er epitomirt denselben, ohne ihm von seinem Werthe und dem Wesentlichen etwas zu benehmen; dieses vielmehr nur herauszuheben, ist seine Eigenthümlichkeit. Aber es ergeben sich hierbei auch unterschiedene, mehrere Bestimmungen. Zunächst bezieht sich die Gedankenbestimmung auf die Ausgangspunkte der Erhebung des Geistes aus dem Endlichen zu Gott; wenn sie deren Unzählbarkeit auf wenige Kategorien reducirt, so sind dieser Kategorien selbst doch noch mehrere. Das Endliche, was überhaupt als Ausgangspunkt genannt wurde, hat unterschiedene Bestimmungen; und diese sind demnächst die Quelle der unterschiedenen metaphysischen, d. h. nur im Gedanken sich bewegenden Beweise vom Daseyn Gottes. Nach der geschichtlichen Gestalt der Beweise, wie wir sie aufzunehmen haben, sind die Kategorien des Endlichen, in welchem die Ausgangspunkte bestimmt werden, die Zufälligkeit der weltlichen Dinge, und dann die zweckmäßige Beziehung derselben in ihnen selbst und aufeinander. Aber außer diesen dem Inhalte nach endlichen Anfängen giebt es noch einen anderen Ausgangspunkt, nämlich der seinem Inhalte nach unendlich seyn sollende Begriff Gottes, der nur diese Endlichkeit hat, ein Subjektives zu seyn, welche ihm abzustreifen ist. Eine Mehrheit von Ausgangspunkten können wir uns unbefan-

gen gefallen lassen; sie thut der Forderung, zu der wir uns berechtigt glaubten, daß der wahrhafte Beweis nur Einer sey, für sich keinen Eintrag; insofern derselbe als das Innere des Gedankens von dem Gedanken gewußt, auch von diesem als der Eine und derselbe, obgleich von verschiedenen Anfängen aus genommene Weg aufgezeigt werden kann. Gleichfalls ist ferner das Resultat Eines und dasselbe, nämlich das Seyn Gottes. Aber dieß ist so etwas unbestimmt-Allgemeines. Es thut sich jedoch hierbei eine Verschiedenheit auf, auf welche eine nähere Aufmerksamkeit zu wenden ist. Sie hängt mit dem zusammen, was die Anfänge oder Ausgangspunkte genannt worden ist. Diese sind durch Ausgangspunkte, jeder eines bestimmten Inhalts, verschieden; es sind bestimmte Kategorien; die Erhebung des Geistes zu Gott von ihnen aus ist der in sich nothwendige Gang des Denkens, der nach dem gewöhnlichen Ausdruck ein Schließen genannt wird. Derselbe hat als nothwendig ein Resultat, und dieß Resultat ist bestimmt nach der Bestimmtheit des Ausgangspunktes; denn es folgt nur aus diesem. Somit ergiebt sich, daß in den unterschiedenen Beweisen vom Daseyn Gottes auch unterschiedene Bestimmungen von Gott resultiren. Dieß geht nun gegen den nächsten Anschein und den Ausdruck, nach welchem in den Beweisen vom Daseyn Gottes das Interesse nur auf das Daseyn, und diese eine abstrakte Bestimmung das gemeinschaftliche Resultat aller der verschiedenen Beweise seyn soll. Inhaltsbestimmungen daraus gewinnen zu wollen, ist schon damit beseitigt, daß in der Vorstellung Gottes bereits der ganze Inhalt sich findet, und diese Vorstellung bestimmter oder dunkler vorausgesetzt, oder nach dem angegebenen gewöhnlichen Gange der Metaphysik, dieselbe als sogenannter Begriff zum Voraus festgesetzt wird. Es ist daher diese Reflexion nicht ausdrücklich vorhanden, daß durch jene Uebergänge des Schließens sich die Inhaltsbestimmungen ergeben; am wenigsten in dem Beweise, der ins Besondere von dem vorher aus-

gemachten, vom Begriffe Gottes ausgeht, und ausdrücklich nur das Bedürfniß befriedigen soll, jenem Begriff die abstrakte Bestimmung des Seyns hinzuzufügen.

Aber es erhellt von selbst, daß aus verschiedenen Prämissen und der Mehrheit von Schlüssen, die durch dieselben konstruirt werden, auch mehrere Resultate von unterschiedenem Inhalte sich ergeben. Wenn nun die Anfangspunkte es zu gestatten scheinen, ihr Außereinanderfallen gleichgültiger zu nehmen, so beschränkt sich diese Gleichgültigkeit in Ansehung der Resultate, welche eine Mehrheit von Bestimmungen des Begriffes Gottes geben; vielmehr führt sich die Frage zunächst über das Verhältniß derselben zu einander von selbst herbei, da Gott Einer ist. Das geläufigste Verhältniß hierbei ist, daß Gott in mehreren Bestimmungen als Ein Subjekt von mehreren Prädikaten bestimmt wird, wie wir es nicht nur von den endlichen Gegenständen gewohnt sind, daß von ihnen mehrere Prädikate in ihrer Beschreibung aufgeführt werden, sondern daß auch von Gott mehrere Eigenschaften aufgezeigt werden, Allmacht, Allweisheit, Gerechtigkeit, Güte und so fort. Die Morgenländer nennen Gott den Viel- oder vielmehr den unendlich-All-namigen, und haben die Vorstellung, daß die Forderung, das zu sagen, was er ist, nur durch die unerschöpfliche Angabe seiner Namen, d. i. seiner Bestimmungen erschöpft werden könnte. Wie aber von der unendlichen Menge der Ausgangspunkte gesagt worden ist, daß sie durch den Gedanken in einfache Kategorien zusammengefaßt werden, so tritt hier noch mehr das Bedürfniß ein, die Mehrheit von Eigenschaften auf wenigere, oder um so mehr auf Einen Begriff zu reduciren, da Gott Ein Begriff, der wesentlich in sich einige untrennbare Begriff ist, während wir von den endlichen Gegenständen zugeben, daß wohl jeder für sich auch nur Ein Subjekt, ein Individuum, d. i. ein ungetheiltes ist, Begriff ist, diese Einheit doch eine in sich mannigfaltige, nur aus Vielem, gegeneinander Aeußerlichem, zusammengesetzte, trenn-

bare, selbst auch sich in ihrer Existenz widerstreitende Einheit ist. Die Endlichkeit der lebendigen Naturen besteht darin, daß an ihnen Leib und Seele trennbar ist, noch mehr, daß die Glieder, daß Nerv, Muskel u. s. f., dann Färbestoff, Oel, Säure u. s. f. ebenso trennbar sind, daß was Prädikate am wirklichen Subjekte oder Individuum sind, Farbe, Geruch, Geschmack u. s. f. als selbstständige Materien auseinandergehen kann und daß die individuelle Einheit bestimmt ist, so auseinanderzufallen. Der Geist thut seine Endlichkeit in derselben Verschiedenheit und Unangemessenheit, überhaupt seines Seyns zu seinem Begriffe kund; die Intelligenz zeigt sich der Wahrheit, der Wille dem Guten, Sittlichen und Rechten, die Phantasie dem Verstande, sie und dieser der Vernunft u. s. f. unangemessen, ohnehin das sinnliche Bewußtseyn, mit welchem die ganze Existenz immer aus- oder wenigstens angefüllt ist, ist die Masse von momentanem, vergänglichem, schon insofern unwahrem Inhalte. Diese in der empirischen Wirklichkeit so weit durchgreifende Trennbarkeit und Getrenntheit der Thätigkeiten, Richtungen, Zwecke und Handlungen des Geistes kann es einigermaßen entschuldigen, wenn auch die Idee desselben so in sich in Vermögen oder Anlagen oder Thätigkeiten und dergleichen auseinanderfallend aufgefaßt wird; denn ist als individuelle Existenz, als dieser Einzelne eben diese Endlichkeit, so in getrenntem, sich selbst äußerlichem Daseyn zu seyn. Aber Gott ist nur D i e s e r E i n e, ist nur als dieser Eine Gott; also die subjektive Wirklichkeit untrennbar von der Idee und damit ebenso ungetrennt an ihr selber. Hier zeigt sich die Verschiedenheit, die Trennung, Mehrheit der Prädikate, die nur in der Einheit das Subjekt verknüpft, an ihnen selbst aber in Unterschiedenheit, womit sie selbst in Gegensatz und damit in Widerstreit kämen, wären, somit aufs entschiedenste als etwas Unwahres, und die M e h r h e i t von Bestimmungen als ungehörige Kategorie.

Die nächste Art, in welcher sich die Zurückführung der

mehreren Bestimmungen Gottes, die sich aus den mehreren Beweisen ergeben, auf den Einen und als in sich einig zu fassenden Begriff darbietet, ist das Gewöhnliche, daß sie auf eine, wie man es nennt, höhere Einheit, d. h. eine abstraktere, und da die Einheit Gottes die höchste ist, auf die hiermit abstrakteste Einheit zurückgeführt werden sollen. Die abstrakteste Einheit aber ist die Einheit selbst; es ergäbe sich daher für die Idee Gottes nur dieß, daß er die Einheit sey, — um dieß als ein Subjekt oder Seyendes wenigstens auszudrücken, — etwa der Eine, was aber nur gegen Viele gestellt ist, so daß auch der Eine in ihm selbst noch von den Vielen Prädikat seyn könnte; also als Einheit in ihm selbst — etwa eher das Eine, oder auch das Seyn. Aber mit solcher Abstraktion der Bestimmung kommen wir nur auf das zurück, daß von Gott nur abstrakt das Seyn in den Beweisen des Daseyns Gottes das Resultat wäre, oder was dasselbe ist, daß Gott selbst nur das abstrakte Eine oder Seyn, das leere Wesen des Verstandes wäre, dem sich die konkrete Vorstellung Gottes, gegenüber, die durch solche abstrakte Bestimmung nicht befriedigt, gegenüberstellte. Aber nicht nur ist die Vorstellung dadurch unbefriedigt, sondern die Natur des Begriffes selbst, welche, wie sie im Allgemeinen angegeben worden, sich als an ihr selbst konkret zeigt, und was als Verschiedenheit und Mehrheit von Bestimmungen äußerlich erscheint, nur die in sich bleibende Entwickelung von ihren Momenten ist. Es ist denn so die innere Nothwendigkeit der Vernunft, welche in dem denkenden Geiste wirksam ist und in ihm diese Mehrheit von Bestimmungen hervortreibt; nur indem dieses Denken die Natur des Begriffes selbst und damit die Natur ihres Verhältnisses und die Nothwendigkeit des Zusammenhanges derselben noch nicht erfaßt hat, erscheinen sie, die an sich Stufen der Entwickelung sind, nur als eine zufällige, auf einander folgende, außer einander fallende Mehrheit, wie dieses Denken auch innerhalb einer jeden dieser Bestimmungen

die Natur des Ueberganges, welcher Beweisen heißt, nur so auffaßt, daß die Bestimmungen in ihrem Zusammenhange doch außer einander bleiben, und sich nur als selbstständige mit einander vermitteln, nicht die Vermittelung mit sich selbst als das wahrhafte letzte Verhältniß in solchem Gange erkennt; was sich als der formelle Mangel dieser Beweise bemerklich machen wird.

Neunte Vorlesung.

Nehmen wir die Verschiedenheit der vorhandenen Beweise über das Daseyn Gottes auf, wie wir sie vorfinden, so treffen wir auf einen wesentlichen Unterschied; ein Theil der Beweise geht vom Seyn zum Gedanken Gottes, d. i. näher vom bestimmten Seyn zum wahrhaften Seyn als dem Seyn Gottes über; der andere von dem Gedanken Gottes, der Wahrheit an sich selbst, zum Seyn dieser Wahrheit. Dieser Unterschied, obgleich derselbe als ein nur sich so vorfindender, zufälliger aufgeführt wird, gründet sich auf eine Nothwendigkeit, die bemerklich zu machen ist. Wir haben nämlich zwei Bestimmungen vor uns, den Gedanken Gottes und das Seyn. Es kann also sowohl von der einen als der anderen ausgegangen werden, in dem Gange, der ihre Verbindung bewerkstelligen soll. Bei dem bloßen Können scheint es gleichgültig, von welcher aus der Weg gemacht werde, ferner auch, wenn auf einem die Verknüpfung zu Stande gekommen, erscheint der andere als überflüssig.

Was aber so zunächst als gleichgültige Zweiheit und als äußerliche Möglichkeit erscheint, hat einen Zusammenhang im Begriffe, so daß die beiden Wege weder gleichgültig gegeneinander sind, noch einen bloß äußerlichen Unterschied ausmachen, noch einer derselben überflüssig ist. Die Natur dieser Nothwendigkeit betrifft nicht einen Nebenumstand; sie hängt mit dem

Innersten unseres Gegenstandes selbst zusammen, und zunächst mit der logischen Natur des Begriffs; gegen diesen sind die zwei Wege nicht bloß verschiedene überhaupt, sondern Einseitigkeit, sowohl in Beziehung auf die subjektive Erhebung unseres Geistes zu Gott, als auch auf die Natur Gottes selbst. Wir wollen diese Einseitigkeit in ihrer konkreteren Gestalt in Beziehung auf unseren Gegenstand darlegen; es sind zunächst nur die abstrakten Kategorien von Seyn und Begriff, deren Gegensatz und Beziehungsweise wir vor uns haben; es soll sich zugleich zeigen, wie diese Abstraktionen und deren Verhältnisse zu einander die Grundlagen des Konkretesten ausmachen und bestimmen.

Um dieß bestimmter angeben zu können, schicke ich die weitere Unterscheidung voraus, daß es drei Grundweisen sind, in denen der Zusammenhang zweier Seiten oder Bestimmungen steht: die eine ist das Uebergehen der einen Bestimmung in ihre andere; die zweite die Relativität derselben oder das Scheinen der einen an oder in dem Seyn der anderen; die dritte Weise aber ist die des Begriffs oder der Idee, daß die Bestimmung in ihrer anderen so sich erhält, daß diese ihre Einheit, die selbst an sich das ursprüngliche Wesen beider ist, auch als die subjektive Einheit derselben gesetzt ist. So ist keine von ihnen einseitig, und sie beide zusammen machen das Scheinen ihrer Einheit aus, die zunächst nur ihre Substanz, aus ihnen als dem immanenten Scheinen der Totalität, ebenso ewig sich resultirt und unterschieden von ihnen für sich als ihre Einheit wird, als diese sich ewig zu ihrem Scheine entschließt.

Die beiden angegebenen einseitigen Wege der Erhebung geben daher an ihnen selbst eine gedoppelte Form ihrer Einseitigkeit; die Verhältnisse, die daraus hervorgehen, sind bemerklich zu machen. Was im Allgemeinen geleistet werden soll, ist, daß an der Bestimmung der einen Seite, des Seyns, die andere, der Begriff, und umgekehrt an dieser die erstere aufgezeigt werde, jede an und aus ihr selbst sich zu ihrer andern bestimme.

Wenn nun nur die eine Seite sich zu der anderen bestimmte, so wäre dieses Bestimmen eines Theils nur ein Uebergehen, in dem die erste sich verlöre, oder anderen Theils ein Scheinen ihrer hinaus, außer sich selbst, worin jene zwar sich für sich erhielte, aber nicht in sich zurückkehrte, nicht für sich selbst jene Einheit wäre. Wenn wir den Begriff mit der konkreten Bedeutung Gottes und Seyn in der konkreten Bedeutung der Natur nehmen, und das Sichbestimmen Gottes zur Natur nur in dem ersten der angegebenen Zusammenhänge faßten, so wäre derselbe ein Werden Gottes zur Natur; wäre aber nach dem zweiten die Natur nur ein Erscheinen Gottes, so wäre sie wie im Uebergange nur für ein Drittes, nur für uns die darin liegende Einheit, sie wäre nicht an und für sich selbst vorhanden, nicht die wahrhafte vorhin bestimmte. Wenn wir dieß in konkretern Formen nehmen, und Gott als die Idee für sich seyend vorstellen, von ihr anfingen, und das Seyn auch als Totalität des Seyns, als Natur fassen, so zeigte sich der Fortgang von der Idee zur Natur 1. entweder als ein bloßer Uebergang in die Natur, in welcher die Idee verloren, verschwunden wäre. 2. In Ansehung des Ueberganges, um dieß näher anzugeben, wäre es nur unsere Erinnerung, daß das einfache Resultat aus einem Anderen hergekommen wäre, das aber verschwunden ist; in Ansehung des Erscheinens wären es wir nur, die den Schein auf sein Wesen bezögen, ihn in dasselbe zurückführten. — Oder in einem weiteren Gesichtspunkte: Gott hätte nur eine Natur erschaffen, nicht einen endlichen Geist, — der aus ihr zu ihm zurückkehrt; — er hätte eine unfruchtbare Liebe zu der Welt als zu seinem Scheine, der als Schein schlechthin nur ein Anderes gegen ihn bliebe, aus dem er sich nicht wiederstrahlte, nicht in sich selbst schiene. Und wie sollte der Dritte, wie sollten wir es seyn, die diesen Schein auf sein Wesen bezögen, ihn in seinen Mittelpunkt zurückführten und das Wesen so erst sich selbst erscheinen, in sich selbst scheinen machten? Was wäre dieß Dritte?

Was wären wir? Ein absolut vorausgesetztes Wissen, überhaupt ein selbstständiges Thun einer formellen, alles in sich selbst befassenden Allgemeinheit, in welche jene an und für sich seyn sollende Einheit selbst nur als Scheinen ohne Objektivität fiele.

Fassen wir das Verhältniß bestimmter, welches in dieser Bestimmung aufgestellt ist, so würde die Erhebung des bestimmten Seyns der Natur und des natürlichen Seyns überhaupt und darunter auch unseres Bewußtseyns, der Thätigkeit dieses Erhebens selbst, zu Gott, eben nur die Religion, die Frömmigkeit seyn, welche subjektiv nur zu ihm sich erhebt, entweder auch nur in Uebergangsweise, um in Ihm zu verschwinden, oder als einen Schein sich Ihn gegenüberzusetzen. In jenem Verschwinden des Endlichen in Ihm, wäre er nur die absolute Substanz, aus der nichts hervorgeht und nichts zu sich wiederkehrt; — und selbst das Vorstellen oder Denken der absoluten Substanz wäre noch ein Zuviel, das selbst zu verschwinden hätte. Wird aber das Reflexionsverhältniß noch erhalten, das Erheben der Frömmigkeit zu ihm, in dem Sinne, daß die Religion als solche, d. h. somit das Subjektive für sich das Seyende, Selbstständige bleibt, so ist das zunächst Selbstständige, zu dem sie das Erheben ist, — nur ein von ihr Producirtes, Vorgestelltes, Postulirtes, oder Gedachtes, Geglaubtes, — ein Schein, nicht wahrhaft ein Selbstständiges, das aus sich selbst anfängt, — nur die vorgestellte Substanz, die sich nicht erschließt, und eben damit nicht die Thätigkeit ist, als welche allein in das subjektive Erheben als solches fällt; es würde nicht gewußt und anerkannt, daß Gott der Geist ist, der jenes Erheben zu ihm, jene Religion im Menschen selbst erweckt.

Wenn in dieser Einseitigkeit sich auch eine weitere Vorstellung und Entwickelung dessen, was zunächst über die Bestimmung eines Gegenscheins nicht hinausgeht, sich ergäbe, eine Emancipation desselben, worin er seiner Seits gleichfalls als selbstständig und thätig als Nicht-Schein bestimmt würde, so

wäre diesem Selbstständigen nur die relative, somit halbe Beziehung auf seine andere Seite zuerkannt, welche einen unmittheilenden und unmittheilbaren Kern in sich behielte, der nichts mit dem Anderen zu thun hätte; es wäre nur mit der Oberfläche, in der beide Seiten Scheinsweise sich zu einander verhielten, nicht aus ihrem Wesen und durch ihr Wesen, es fehlte sowohl auf beiden Seiten die wahrhafte, totale Rückkehr des Geistes in sich selbst, als er auch die Tiefen der Gottheit nicht erforschte; aber jene Rückkehr in sich und diese Erforschung des Anderen, beides fällt wesentlich zusammen; denn die bloße Unmittelbarkeit, das substantielle Seyn, ist keine Tiefe; die wirkliche Rückkehr in sich macht allein die Tiefe, und das Erforschen selbst des Wesens ist die Rückkehr in sich.

Bei dieser vorläufigen Andeutung des konkreteren Sinnes des angeführten Unterschiedes, den unsere Reflexion vorfand, lassen wir es hier bewenden. Worauf aufmerksam zu machen war, ist, daß der Unterschied nicht eine überflüssige Mehrheit ist, daß ferner die daraus zunächst als formell und äußerlich geschöpfte Eintheilung zwei Bestimmungen, Natur, natürliche Dinge, Bewußtseyn zu Gott und von da zurück zum Seyn, enthält, welche zu einem Begriffe gleich nothwendig gehören, ebenso sehr im Gange des subjektiven Ganges des Erkennens, als sie einen ganz objektiven konkreten Sinn enthalten, und nach beiden Seiten hin für sich gehalten, die wichtigsten Einseitigkeiten darbieten. In Betreff des Erkennens liegt ihre Ergänzung in der Totalität, die der Begriff ist überhaupt, näher in dem, was von ihm gesagt worden ist, daß seine Einheit als Einheit b e i d e r M o m e n t e ein Resultat, wie die absoluteste Grundlage, und Resultat beider Momente sey. Ohne aber diese Totalität und deren Forderung vorauszusetzen, wird aus dem Resultate der e i n e n Bewegung, und da wir anfangen, können wir nur einseitig von der einen anfangen, es sich ergeben, daß sie sich selbst, durch ihre eigene dialektische Natur zu der ande-

ren hinübertreibt, aus sich zu dieser Vervollständigung übergeht. Die objektive Bedeutung dieses zunächst nur subjektiven Schließens aber wird sich damit zugleich von selbst herausheben, daß die unzulängliche, endliche Form jenes Beweisens aufgehoben wird; die Endlichkeit desselben besteht vor allem in dieser Einseitigkeit seiner Gleichgültigkeit und Trennung von dem Inhalte; mit dem Aufheben dieser Einseitigkeit erhält es auch den Inhalt in seiner Wahrheit in sich; die Erhebung zu Gott ist für sich das Aufheben der Einseitigkeit der Subjektivität überhaupt und zuallererst des Erkennens.

Zu dem Unterschiede, wie er von der formellen Seite als eine Verschiedenheit der Arten von Beweisen des Daseyns Gottes erscheint, ist noch hinzuzufügen, daß von der einen Seite, welche vom Seyn zum Begriffe Gottes übergeht, zwei Gestalten von Beweisen angegeben werden.

Der erste Beweis geht von dem Seyn, welches, als ein zufälliges, sich nicht selbst trägt, und schließt auf ein wahrhaftes, an und für sich nothwendiges Seyn; — der Beweis ex contingentia mundi.

Der andere Beweis geht von dem Seyn aus, insofern es sich nach Zweckbeziehungen bestimmt findet, und schließt auf einen weisen Urheber dieses Seyns, — der teleologische Beweis vom Daseyn Gottes.

Indem noch die andere Seite hinzukömmt, welche den Begriff Gottes zum Ausgangspunkt macht, und auf das Seyn desselben schließt, — der ontologische Beweis, so sind es, indem wir uns von dieser Angabe leiten lassen, — drei Beweise, die wir, und nicht weniger deren Kritik, durch welche sie als abgethan in Vergessenheit gestellt worden sind, zu betrachten haben.

Zehnte Vorlesung.

Die erste Seite der zu betrachtenden Beweise macht die Welt überhaupt und zwar zunächst die Zufälligkeit dersel-

ben zu seiner Voraussetzung. Der Ausgangspunkt sind die empirischen Dinge, und das Ganze dieser Dinge, die Welt. Das Ganze hat, je nachdem es bestimmt ist, allerdings einen Vorzug vor seinen Theilen, das Ganze nämlich, als die alle Theile umfassende und sie bestimmende Einheit, wie schon das Ganze eines Hauses, noch mehr das Ganze, das als für sich seyende Einheit ist, wie die Seele des lebendigen Körpers. Aber unter Welt verstehen wir nur das Aggregat der weltlichen Dinge, nur das Zusammen dieser unendlichen Menge von Existenzen, die wir im Anblick vor uns haben, deren jede zunächst selbst als für sich seyend vorgestellt wird. Die Welt begreift die Menschen so sehr in sich als die natürlichen Dinge; als dieß Aggregat, etwa auch nur der letzteren, wird die Welt nicht als Natur vorgestellt, unter der man etwa ein in sich systematisches Ganzes, ein System von Ordnungen und Stufen, und vornehmlich von Gesetzen versteht. Die Welt drückt nur so das Aggregat aus, daß, was sie ist, schlechthin auf der existirenden Menge beruht, so hat sie keinen Vorzug, wenigstens keinen qualitativen Vorzug vor den weltlichen Dingen.

Diese Dinge bestimmen sich uns ferner auf vielfache Weise; zunächst als beschränktes Seyn, als Endlichkeit, Zufälligkeit u. s. f. Von solchem Ausgangspunkte aus erhebt sich der Geist zu Gott. Das beschränkte, das endliche, zufällige Seyn verurtheilt er als ein unwahres Seyn, über welchem das wahrhafte sey; er entflieht in die Region eines anderen, schrankenlosen Seyns, welche das Wesen sey, gegen jenes unwesentliche, äußerliche Seyn. Die Welt der Endlichkeit, Zeitlichkeit, Veränderlichkeit, Vergänglichkeit ist nicht das Wahre, sondern das Unendliche, Ewige, Unveränderliche. Wenn auch das, was wir genannt haben, das schrankenlose Seyn, das Unendliche, das Ewige, Unveränderliche, noch nicht hinreicht, die ganze Fülle dessen auszudrücken, was wir Gott nennen, so ist doch Gott schrankenloses Seyn, unendlich, ewig, unveränderlich; die Erhebung geschieht also wenig=

stens zu diesen göttlichen Prädikaten, oder vielmehr zu diesen, wenn auch abstrakten, doch allgemeinen Grundlagen seiner Natur, oder wenigstens zu dem allgemeinen Boden, in den reinen Aether, in dem Gott wohnt.

Diese Erhebung überhaupt ist das Faktum in dem Menschengeiste, das die Religion ist, aber die Religion nur überhaupt, d. i. ganz abstrakt; so ist dieß die allgemeine, aber nur die allgemeine Grundlage derselben.

Bei dieser Erhebung als Faktum bleibt das Princip des unmittelbaren Wissens stehen, beruft sich und beruht bei demselben als Faktum mit der Versicherung, daß es das allgemeine Faktum in den Menschen und selbst in allen Menschen sey, welches die innere Offenbarung Gottes im Menschengeiste, und die Vernunft genannt wird. Es ist über dieß Princip schon früher hinreichend geurtheilt worden; hier erinnere ich nur darum noch einmal daran, insofern wir bei dem Faktum, um welches es sich handelt, hier stehen. Dieses Faktum eben, die Erhebung selbst ist als solche vielmehr unmittelbar die Vermittelung: sie hat das endliche, zufällige Daseyn, die weltlichen Dinge zu ihrem Anfang und Ausgangspunkte, ist der Fortgang von da zu einem Anderen überhaupt. Sie ist somit vermittelt durch jenen Anfang und ist nur die Erhebung zum Unendlichen und in sich selbst Nothwendigen, indem sie nicht bei jenem Anfange, welcher hier allein das Unmittelbare (— und dieß selbst nur, wie sich später bestimmt, relativ —) ist, stehen bleibt, sondern vermittelst des Verlassens und Aufgebens solchen Standpunkts. Diese Erhebung, welche Bewußtseyn ist, ist somit in sich selbst vermitteltes Wissen.

Ueber den Anfang, von dem diese Erhebung ausgeht, ist ferner sogleich auch dieß zu bemerken, daß der Inhalt nicht ein sinnlicher, nicht ein empirisch-konkreter der Empfindung oder Anschauung, noch ein konkreter der Phantasie ist, sondern es sind die abstrakten Gedankenbestimmungen der Endlich-

keit und Zufälligkeit der Welt, von denen ausgegangen wird; gleicher Art ist das Ziel, bei dem die Erhebung ankommt, die Unendlichkeit, absolute Nothwendigkeit — Gottes nicht in weiterer reicherer Bestimmung, sondern ganz in diesen allgemeinen Kategorien gedacht. Nach dieser Seite muß gesagt werden, daß die Allgemeinheit des Faktums dieser Erhebung ihrer Form nach falsch ist. Z. B. selbst von den Griechen kann man sagen, daß die Gedanken der Unendlichkeit, der an sich selbst seyenden Nothwendigkeit, als des Letzten von Allem nur den Philosophen angehört haben; weltliche Dinge lagen nicht in der abstrakten Form von weltlichen Dingen, zufälligen und endlichen Dingen so allgemein vor der Vorstellung, sondern in ihrer empirisch-konkretern Gestalt; ebenso Gott nicht in der Gedankenbestimmung des Unendlichen, Ewigen, An-sich-nothwendigen, sondern in bestimmten Gebilden der Phantasie. Noch weniger ist es bei minder gebildeten Völkern der Fall, daß solche allgemeine Formen für sich vor ihrem Bewußtseyn stehen; sie gehen wohl allen Menschen, weil sie denkend sind, wie man zu sagen pflegt, durch den Kopf, sind auch weiter in das Bewußtseyn herausgebildet, wovon der eigenthümliche Beweis ist, wenn sie in der Sprache fixirt sind; aber dann selbst thun sie sich zunächst als Bestimmungen von konkreten Gegenständen hervor; sie brauchen nicht als für sich selbst selbstständig im Bewußtseyn fixirt zu seyn. Unserer Bildung erst sind diese Kategorien des Gedankens geläufig und sind allgemein oder allgemein verbreitet. Aber eben diese Bildung, wie nicht weniger die erwähnten in der Selbstständigkeit des vorstellenden Denkens Ungeübtern, haben das nicht als etwas Unmittelbares, sondern durch den vielfachen Gang des Denkens, Studiums der Sprachgewohnheit vermittelt; — man hat wesentlich denken gelernt und sich die Gedanken zur Geläufigkeit eingebildet; die Bildung zum abstraktern Vorstellen ist ein unendlich mannigfaltig in sich Vermit-

teltes. Es ist an diesem Faktum der Erhebung ebenso sehr Faktum, daß sie Vermittelung ist.

Dieser Umstand, daß die Erhebung des Geistes zu Gott die Vermittelung in ihr selbst hat, ist es, welche zum Beweisen, d. i. zur Auseinandersetzung der einzelnen Momente dieses Processes des Geistes, und zwar in Form des Denkens einlädt. Es ist der Geist in seinem Innersten, nämlich in seinem Denken, der diese Erhebung macht, sie ist der Verlauf von Gedankenbestimmungen; was durch das Beweisen geschehen soll, ist, daß solches denkende Wirken zum Bewußtseyn gebracht, daß dieses davon als von einem Zusammenhang jener Gedankenmomente wisse. Gegen solche Exposition, welche sich im Felde der denkenden Vermittelung entfaltet, erklärt sich sowohl der Glaube, welcher unmittelbare Gewißheit bleiben will, als auch die Kritik des Verstandes, der sich in den Verwickelungen jener Vermittelung zu Hause findet, in der letztern, um die Erhebung selbst zu verwirren. Mit dem Glauben ist zu sagen, daß der Verstand an jenen Beweisen noch so sehr zu mäkeln finden möchte, und sie möchten für sich in ihrer Explikation der Erhebung des Geistes vom Zufälligen und Zeitlichen zum Unendlichen und Ewigen noch so mangelhafte Seiten haben, der Geist der Menschenbrust läßt sich diese Erhebung nicht nehmen. Insofern sie dieser Brust vom Verstande verkümmert worden, so hat der Glaube einer Seits derselben zugerufen, fest an dieser Erhebung zu halten und sich nicht um die Mäkelei des Verstandes, aber anderer Seits, um auf das Sicherste zu gehen, auch selbst sich um das Beweisen überhaupt nicht zu bekümmern, und hat gegen dieses im Interesse seiner eigenen Befangenheit sich auf die Seite des kritischen Verstandes geschlagen. Der Glaube läßt sich die Erhebung zu Gott, d. i. sein Zeugniß von der Wahrheit, nicht rauben, weil sie in sich selbst nothwendig, mehr als ein bloßes oder irgend ein Faktum des Geistes ist. Fakta, innere Erfahrungen giebt es im Geiste und

vielmehr in den Geistern, — und der Geist existirt nicht als ein Abstraktum, sondern als die vielen Geister, — unendlich mannigfaltige, die entgegengesetztesten und verworfensten. Schon um das Faktum auch als Faktum des Geistes, nicht der ephemeren, zufälligen Geister, richtig zu fassen, ist erforderlich, es in seiner Nothwendigkeit zu erfassen; nur sie bürgt für die Richtigkeit auf diesem Boden der Zufälligkeit und der Willkür. Der Boden dieses höhern Faktums aber ist ferner für sich der Boden der Abstraktion; nicht nur ist es am schwersten über sie und ihre Zusammenhänge ein bestimmtes und waches Bewußtseyn zu haben, sondern sie für sich ist die Gefahr, und diese ist unabwendbar, wenn die Abstraktion einmal eingetreten, die glaubende Menschenbrust einmal von dem Baume der Erkenntniß gekostet hat, das Denken in seiner eigenthümlichen Gestalt, wie es für sich und frei ist, in ihr aufgekeimt ist.

Wenn wir nun der Fassung des innern Ganges des Geistes in Gedanken und den Momenten desselben näher treten, so ist von dem ersten Ausgangspunkte schon bemerkt worden, daß er eine Gedankenbestimmung ist, nämlich überhaupt die Zufälligkeit der weltlichen Dinge; so liegt die erste Form der Erhebung geschichtlich in dem sogenannten kosmologischen Beweise vom Daseyn Gottes vor. Von dem Ausgangspunkt ist gleichfalls angegeben worden, daß von der Bestimmtheit desselben auch die Bestimmtheit des Zieles, zu dem wir uns erheben, abhängt. Die weltlichen Dinge können noch anders bestimmt seyn, so ergäbe sich auch für das Resultat, das Wahre, eine andere Bestimmung; — Unterschiede, die dem wenig gebildeten Denken gleichgültiger seyn können, aber die auf dem Boden des Denkens, auf den wir uns versetzt, das sind, um was es zu thun und worüber Rechenschaft zu geben ist. Wenn die Dinge also als daseyend überhaupt bestimmt würden, so könnte vom Daseyn, als bestimmten Seyn gezeigt werden, daß seine Wahrheit das Seyn selbst, das bestimmungs-, das grenzenlose

Seyn ist. Gott wäre so nur als das Seyn bestimmt, — die abstrakteste Bestimmung, mit der die Eleaten bekanntlich angefangen haben. — Am schlagendsten läßt sich an diese Abstraktion für den vorhin gemachten Unterschied von innerm Denken an sich und von dem Herausstellen der Gedanken ins Bewußtseyn, erinnern; welchem Individuum geht nicht das Wort: Seyn, aus dem Munde, (das Wetter ist schön! wo bist du? u. s. f. ins Unendliche) in wessen vorstellender Thätigkeit findet sich also diese reine Gedankenbestimmung nicht? — aber eingehüllt in den konkreten Inhalt (das Wetter u. s. f. ins Unendliche), von welchem allein das Bewußtseyn in solchem Vorstellen erfüllt ist, von dem es also allein weiß. Einen unendlichen Unterschied von solchem Besitze und Gebrauche der Denkbestimmung: Seyn, macht es, sie für sich zu fixiren und als das Letzte, als das Absolute wenigstens mit oder ohne weiter einen Gott, wie die Eleaten zu wissen. — Weiter die Dinge als endlich bestimmt, so erhöbe sich der Geist aus ihnen zum Unendlichen; sie zugleich als das reale Seyn, so erhöbe er sich zum Unendlichen als dem ideellen oder idealen Seyn. Oder als ausdrücklich als nur unmittelbar seyende überhaupt bestimmt, so erhöbe er sich aus dieser bloßen Unmittelbarkeit als einem Scheine zum Wesen und zu demselben ferner als ihrem Grunde; oder von ihnen als Theilen zu Gott als dem Ganzen, oder als von selbstlosen Aeußerungen zu Gott als zur Kraft, von ihnen als Wirkungen zu ihrer Ursache. Alle diese Bestimmungen werden den Dingen vom Denken gegeben, und ebenso werden von Gott die Kategorien Seyn, Unendliches, Ideelles, Wesen und Grund, Ganzes, Kraft, Ursache gebraucht; sie sind auch von ihm zu gebrauchen, jedoch vorübergehend in dem Sinne, daß ob sie wohl von ihm gelten, Gott, Seyn, Unendliches, Wesen, Ganzes, Kraft u. s. f. wirklich ist, doch seine Natur nicht erschöpfen, er noch tiefer und reicher in sich sey, als diese Bestimmungen ausdrücken. Der

Fortgang von jeder solcher Anfangsbestimmung des Daseyns, als des endlichen überhaupt zu ihrer Endbestimmung, nämlich über das Unendliche in Gedanken, ist ein Beweis ganz in derselben Art zu nennen, als die förmlich mit diesem Namen aufgeführten. Auf solche Art vermehrte sich die Zahl der Beweise weit über die angegebene Mehrheit. Aus welchem Gesichtspunkte nun haben wir diese weitere Vermehrung, die uns so vielleicht unbequem erwüchse, zu betrachten? Abweisen können wir diese Vielheit nicht geradezu; im Gegentheil wenn wir uns einmal auf den Standpunkt der als Beweise anerkannten Gedankenvermittelungen versetzt haben, haben wir Rechenschaft darüber abzulegen, warum solche Aufführung sich auf die angegebene Anzahl und die in ihnen enthaltenen Kategorien beschränkt habe und beschränken könne. Es ist in Ansehung dieser neuen erweiterten Mehrheit zunächst dasselbe zu erinnern, was über die frühere, beschränkter erscheinende gesagt worden ist. Diese Mehrheit von Ausgangspunkten, die sich darbietet, ist nichts anderes, als die Menge von Kategorien, die in dem Felde der logischen Betrachtung zu Hause sind; es ist nur anzugeben, wie sie sich auf diesem zeigen. Sie erweisen sich daselbst, nichts anderes zu seyn, als die Reihe der Fortbestimmungen des Begriffs, und zwar nicht irgend eines Begriffs, sondern des Begriffs an ihm selbst; — die Entwickelung desselben zu einem Außereinander, indem er sich dabei ebenso sehr in sich vertieft; — die eine Seite in diesem Fortgange ist die endliche Bestimmtheit einer Form des Begriffs, die andere deren nächste Wahrheit, die selbst wieder nur eine zwar konkretere und tiefere Form als die vorhergehende ist; die höchste Stufe einer Sphäre ist der Anfang zugleich einer höhern. Diesen Fortgang der Begriffsbestimmung entwickelt die Logik in seiner Nothwendigkeit; jede Stufe, die er durchläuft, enthält insofern die Erhebung einer Kategorie der Endlichkeit in ihre Unendlichkeit; sie enthält also ebenso sehr von ihrem Ausgangspunkte aus ei=

nen metaphysischen Begriff von Gott, und indem diese Erhebung in ihrer Nothwendigkeit gefaßt ist, einen Beweis seines Seyns; und ebenso führt sich das Uebergehen der einen Stufe in ihre höhere durch, als ein nothwendiger Fortgang des konkretern und tiefern Bestimmens, nicht nur als eine Reihe zufällig aufgelesener Begriffe, — und ein Fortgang zur ganz konkreten Wahrheit, zur vollkommenen Manifestation des Begriffs, zu der Ausgleichung jener seiner Manifestationen mit ihm selbst. Die Logik ist insofern die metaphysische Theologie, welche die Evolution der Idee Gottes in dem Aether des reinen Gedankens betrachtet, so daß sie eigentlich derselben, die an und für sich schlechthin selbstständig ist, nur zusieht.

Diese Ausführung soll in diesen Vorlesungen nicht unser Gegenstand seyn; wir wollten uns hier daran halten, diejenigen Begriffsbestimmungen geschichtlich aufzunehmen, von welchen die Erhebung zu den Begriffsbestimmungen, die ihre Wahrheit sind, und die als Begriffsbestimmungen Gottes aufgeführt werden, zu betrachten. Der Grund der allgemeinern Unvollständigkeit in jener Aufnahme von den Begriffsbestimmungen kann nur der Mangel am Bewußtseyn seyn, über die Natur der Begriffsbestimmungen selbst, ihres Zusammenhangs unter einander, so wie über die Natur der Erhebung von ihnen als endlichen zum Unendlichen. Der nähere Grund, daß sich die Bestimmung der Zufälligkeit der Welt und der ihr entsprechenden des absolut nothwendigen Wesens für den Ausgangspunkt und das Resultat des Beweises präsentirt hat, ist darein zu setzen, und dieser Grund ist zugleich eine relative Rechtfertigung des ihr gegebenen Vorzugs, — daß die Kategorie des Verhältnisses der Zufälligkeit und der Nothwendigkeit diejenige ist, in welche sich alle Verhältnisse der Endlichkeit und der Unendlichkeit des Seyns resumiren und zusammenfassen; die konkreteste Bestimmung der Endlichkeit des Seyns ist die Zufälligkeit, und ebenso ist die Unendlichkeit des Seyns in

ihrer konkretesten Bestimmung die Nothwendigkeit. Das Seyn in seiner eigenen Wesentlichkeit ist die Wirklichkeit, und die Wirklichkeit ist in sich das Verhältniß überhaupt von Zufälligkeit und Nothwendigkeit, das in der absoluten Nothwendigkeit seine vollkommene Bestimmung hat. Die Endlichkeit in dieser Denkbestimmung aufgenommen, gewährt den Vortheil, so zu sagen, so weit herauspräparirt zu seyn, daß sie auf den Uebergang in ihre Wahrheit, die Nothwendigkeit, an ihr selbst hinweist; schon der Name der Zufälligkeit, Accidenz, drückt das Daseyn als ein solches aus, dessen Bestimmtheit dieß ist, zu fallen.

Aber die Nothwendigkeit selbst hat ihre Wahrheit in der Freiheit; mit dieser thut sich eine neue Sphäre auf, der Boden des Begriffs selbst. Dieser gewährt dann ein anderes Verhältniß für die Bestimmung und für den Gang der Erhebung zu Gott, eine andere Bestimmung des Ausgangspunktes und des Resultates; — nämlich zunächst die Bestimmung des Zweckmäßigen und des Zwecks. Diese wird daher die Kategorie für einen weitern Beweis des Daseyns Gottes seyn. Aber der Begriff ist nicht nur in die Gegenständlichkeit versenkt, wie er als Zweck nur die Bestimmung der Dinge ist, sondern er ist für sich, frei von der Objektivität existirend; in dieser Weise ist er sich der Ausgangspunkt und sein Uebergang von eigenthümlicher, schon angegebener, Bestimmung. Daß also der erste, der kosmologische Beweis, die Kategorie des Verhältnisses von Zufälligkeit und absoluter Nothwendigkeit sich vornimmt, hat, wie bemerkt, darin seine relative Rechtfertigung gefunden, daß dasselbe die eigenste, konkreteste, letzte Bestimmung der Wirklichkeit noch als solcher, und daher die Wahrheit der sämmtlichen abstraktern Kategorien des Seyns ist und sie in sich faßt. So faßt auch die Bewegung dieses Verhältnisses die Bewegung der frühern abstraktern Bestimmungen der Endlichkeit zu den ebenso noch abstraktern Bestimmungen der Unendlichkeit in sich, oder vielmehr ist abstrakt-logisch die Bewegung,

der Fortgang des Beweises, d. i. die Form des Schließens in allen nur eine und dieselbe, die in ihm sich darstellt.

Einschaltung. *)

Bekanntlich hat die Kritik, welche Kant über die metaphysischen Beweise vom Daseyn Gottes gemacht, die Wirkung gehabt, diese Argumente aufzugeben und daß von ihnen in einer wissenschaftlichen Abhandlung so sehr nicht mehr die Rede ist und man sich der Anführung derselben beinahe zu schämen hat. Ein popularer Gebrauch jedoch wird denselben noch verstattet und ist ganz allgemein, daß bei der Belehrung der Jugend und der Erbauung der ältern Erwachsenen diese Argumentationen angewendet werden, und auch die Beredsamkeit, welche vornehmlich das Herz zu erwärmen und die Gefühle zu erheben bestrebt ist, dieselben als die innern Grundlagen und Zusammenhänge ihrer Vorstellungen nöthig hat und gebraucht. — Schon von dem sogenannten kosmologischen Beweise giebt Kant (Krit. d. r. Vern. 2te Ausg. S. 643.) im Allgemeinen zu, „daß wenn man voraussetze, etwas existire, man der Folgerung nicht Umgang haben könne, daß auch irgend etwas nothwendiger Weise existire und dieß ein ganz natürlicher Schluß sey; noch mehr aber bemerkt er vom physikotheologischen Beweise, ebendas. S. 651., daß dieser Beweis jederzeit mit Achtung genannt zu werden verdiene; er sey der älteste, klarste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene; — es würde nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst seyn, dem Ansehen dieses Beweises etwas anhaben zu wollen." „Die Vernunft kann, räumt er ferner ein, durch keine Zweifel subtiler abgezogener Spekulation so niedergedrückt werden, daß sie nicht aus jeder grüblerischen Unentschlossenheit, gleich als aus einem Traume, durch einen Blick, den sie auf die Wunder der Natur und der Majestät des Weltbaues wirft, gerissen werden sollte, um sich von

---

*) S. die Vorr. zum 1. Theil S. VII.

Größe zu Größe bis zur allerhöchsten, vom Bedingten zur Bedingung, bis zum obersten und unbedingten Urheber zu erheben."

Wenn der zuerst angeführte Beweis eine unumgängliche Folgerung ausdrücke, von der man nicht Umgang nehmen könne, und es ganz umsonst seyn würde, dem Ansehen des zweiten etwas anhaben zu wollen, und die Vernunft nie so soll niedergedrückt werden können, um sich dieses Ganges zu entschlagen, und sich in ihm nicht zum unbedingten Urheber zu erheben: so müßte es doch wunderbar seyn, wenn man jene Forderung doch umgehen, wenn die Vernunft doch so niedergedrückt werden müßte, diesem Beweis kein Ansehen mehr einzuräumen. — So sehr es aber ein Fehler gegen die gute Gesellschaft der Philosophen unserer Zeit scheinen kann, jener Beweise noch zu erwähnen, so sehr scheint Kantische Philosophie und die Kantischen Widerlegungen jener Beweise gleichfalls etwas zu seyn, das längst abgethan ist, und darum nicht mehr zu erwähnen sey. — In der That aber ist es die Kantische Kritik allein, welche diese Beweise auf eine wissenschaftliche Weise verdrängt hat, und welche selbst auch die Quelle der andern kürzern Weise, sie zu verwerfen, geworden ist, der Weise nämlich, welche das Gefühl allein zum Richter der Wahrheit macht und den Gedanken nicht nur für entbehrlich, sondern für verdammlich erklärt. Insofern es also ein Interesse hat, die wissenschaftlichen Gründe kennen zu lernen, wodurch jene Beweise ihr Ansehen verloren haben, so ist es nur eine Kantische Kritik, welche man in Betracht zu nehmen hat.

Es ist aber noch zu bemerken, daß die gewöhnlichen Beweise, welche Kant seiner Kritik unterwirft, und zwar von ihnen zunächst der kosmologische und der physikotheologische, als deren Gang hier in Betracht kommt, konkretere Bestimmungen, wie schon der kosmologische die Bestimmungen von zufälliger Existenz und von absolut nothwendigem Wesen, enthalten, als die abstrakten, nur qualitativen Bestimmungen der Endlichkeit

und Unendlichkeit — und es ist bemerkt worden, daß wenn die Gegensätze auch als das Bedingte und Unbedingte, oder Accidenz und Substanz ausgedrückt werden, sie hier doch nur jene qualitative Bedeutung haben sollen. Es kommt daher hier nur wesentlich auf den formellen Gang der Vermittelung im Beweise an, indem ohnehin in jenen metaphysischen Schlüssen und auch in der Kantischen Kritik der Inhalt und die dialektische Natur der Bestimmungen selbst nicht in Betracht kommt; es wäre aber diese dialektische Natur allein, von welcher die Vermittelung wahrhaft geführt, so wie beurtheilt werden müßte. — Uebrigens ist die Art und Weise, wie die Vermittelung in jenen metaphysischen Argumentationen, so wie in der Kantischen Beurtheilung derselben aufgefaßt wird, in allen den mehrern Beweisen vom Daseyn Gottes, — nämlich der Klasse derselben, welche von einem gegebenen Daseyn ausgehen, im Ganzen dieselbe, und indem wir hier die Art dieses Verstandesschlusses näher betrachten, so ist derselbe auch für die andern Beweise abgethan und wir brauchen bei ihnen dann nur auf den nähern Inhalt der Bestimmungen allein unser Augenmerk zu richten

Die Kantische Kritik des kosmologischen Beweises scheint sogleich für die Betrachtung um so interessanter, da sich darin nach Kant (S. 637.) „ein ganzes Nest von dialektischen Anmaßungen verborgen halten solle, welches jedoch die transcendentale Kritik leicht entdecken und zerstören könne." Ich wiederhole zuerst den gewöhnlichen Ausdruck dieses Beweises, wie ihn auch Kant anführt, (S. 632.) der so lautet: Wenn etwas existirt, (nicht bloß existirt, sondern a contingentia mundi, — als zufälliges bestimmt ist) so muß auch ein schlechterdings nothwendiges Wesen existiren. Nun existire zum Mindesten ich selbst, also existirt ein absolut vernünftiges Wesen. Kant bemerkt zuerst, daß der Untersatz eine Erfahrung enthalte, und der Obersatz die Schlußfolge aus einer Erfahrung überhaupt auf das Daseyn des Nothwendigen, der Beweis so-

mit nicht gänzlich a priori geführt sey, — eine Bemerkung, die sich auf die früher bemerkte Beschaffenheit dieser Argumentation überhaupt bezieht, nur die Eine Seite der ganzen wahrhaften Vermittelung aufzunehmen.

Die nächste Bemerkung betrifft einen Hauptumstand bei dieser Argumentation, welcher bei Kant so erscheint, daß nämlich das nothwendige Wesen, als nothwendig nur auf einzige Weise, d. i. in Ansehung aller möglichen entgegengesetzten Prädikate nur durch eines derselben bestimmt werden könnte, und von einem solchen Dinge nur ein einziger Begriff möglich sey, nämlich der des allerrealsten Wesens, welcher sogenannte Begriff bekanntlich das Subjekt des (hier viel später zu betrachtenden) ontologischen Beweises ausmacht.

Gegen diese letztere weitere Bestimmung des nothwendigen Wesens ist es zuerst, daß Kant seine Kritik als gegen einen bloß vernünftelnden Fortgang richtet. Jener empirische Beweisgrund könne nämlich nicht lehren, was das nothwendige Wesen für Eigenschaften habe, die Vernunft nehme zu diesem Behuf gänzlich Abschied von ihm und forsche hinter lauter Begriffen, was ein absolut nothwendiges Wesen für Eigenschaften haben müsse, welches unter allen möglichen Dingen die Requisite zu einer absoluten Nothwendigkeit in sich habe. — Man könnte das vielfach Ungebildete, das in diesen Ausdrücken herrscht, noch seiner Zeit zur Last legen und dafür halten wollen, daß dergleichen in wissenschaftlichen und philosophischen Darstellungen unserer Zeit nicht mehr vorkomme. Allerdings wird man heutigstags Gott nicht mehr als ein Ding qualificiren, und nicht unter allen möglichen Dingen herumsuchen, welches sich für den Begriff Gottes passe, man wird wohl von Eigenschaften dieses oder jenes Menschen, oder der Chinarinde u. s. f., aber in philosophischen Darstellungen etwa nicht mehr von Eigenschaften in Beziehung auf Gott als einem Ding sprechen. Allein desto mehr

kann man noch immer von **Begriffen** in dem Sinne bloß abstrakter Denkbestimmungen sprechen hören, so daß hiernach nicht anzugeben ist, was es für einen Sinn haben soll, wenn nach **dem Begriffe einer Sache** gefragt wird, wenn überhaupt ein Gegenstand begriffen werden soll. Ganz aber ist es in die allgemeinen Grundsätze oder vielmehr in den Glauben der Zeit übergegangen, es der Vernunft zum Vorwurfe, ja zum Verbrechen anzurechnen, daß sie ihre Forschungen in lauter Begriffen anstelle, mit andern Worten, daß sie auf eine andere Weise thätig sey, als durch die Sinne wahrzunehmen, und einbilderisch, dichterisch u. s. f. zu seyn. Bei Kant sieht man in seinen Darstellungen doch noch die bestimmten Voraussetzungen, von denen er ausgeht, und eine Konsequenz des raisonnirenden Fortgangs, so daß ausdrücklich durch Gründe erkannt und bewiesen, eine Einsicht nur aus Gründen hervorgehen, die Einsicht überhaupt philosophischer Art seyn soll, wogegen man auf der Heerstraße des Wissens unserer Zeit nur Orakelsprüchen der Gefühle und Versicherungen eines Subjekts begegnet, welches die Prätension hat, im Namen aller Menschen zu versichern, und eben darum mit seinen Versicherungen auch allen zu gebieten. Von irgend einer Präcision der Bestimmungen und ihres Ausdrucks und einem Anspruch auf Konsequenz und Gründe kann bei solchen Quellen der Erkenntniß nicht die Rede seyn.

Der angeführte Theil der Kantischen Kritik hat den bestimmten Sinn, erstlich daß jener Beweis nur bis zu einem **nothwendigen Wesen** führe, daß aber solche Bestimmung von dem Begriffe Gottes, nämlich der Bestimmung des allerrealsten Wesens, unterschieden sey, und dieser aus jenem durch lauter Begriffe von der Vernunft gefolgert werden müsse. — Man sieht sogleich, daß wenn jener Beweis nicht weiter führte, als bis zum absolut-nothwendigen Wesen, weiter nichts einzuwenden wäre, als daß eben die Vorstellung von Gott, die sich auf diese Bestimmung beschränkte, allerdings noch nicht so tief sey,

als wir, deren Begriff von Gott mehr in sich schließt, verlangen; es wäre leicht möglich, daß Individuen und Völker früherer Zeit, oder unserer Zeit, welche noch außer dem Christenthum und unserer Bildung leben, keinen tiefern Begriff von Gott hätten; für solche wäre jener Beweis somit genugthuend. Wenigstens wird man zugeben können, daß Gott und nur Gott das absolut nothwendige Wesen sey, wenn diese Bestimmung auch die christliche Vorstellung nicht erschöpfte, welche in der That auch noch tieferes in sich schließt, als jene metaphysische Bestimmung der sogenannten natürlichen Theologie, ohnehin auch als das, was das moderne unmittelbare Wissen und Glauben von Gott anzugeben weiß. Es ist selbst die Frage, ob das unmittelbare Wissen auch nur soviel von Gott sagen mag, daß er das absolut nothwendige Wesen sey, wenigstens wenn der eine unmittelbar soviel von Gott weiß, so kann ebenso gut der andere unmittelbar nicht soviel davon wissen, ohne daß ein Recht vorhanden wäre, ihm mehr zuzumuthen, denn ein Recht führt Gründe und Beweise, d. i. Vermittelungen des Wissens mit, und die Vermittelungen sind von jenem unmittelbaren Wissen ausgeschlossen und verpönt.

Wenn aber aus der Entwickelung dessen, was in der Bestimmung vom absolut-nothwendigen Wesen enthalten ist, nach richtiger Folgerung weitere Bestimmungen sich ergeben, was sollte der Annahme und Ueberzeugung derselben sich entgegenstellen können? Der Beweis**grund** sey empirisch, aber wenn der Beweis selbst für sich ein richtiges Folgern ist, und durch dasselbe einmal das Daseyn eines nothwendigen Wesens feststeht, so forscht allerdings von dieser Grundlage aus die Vernunft aus lauter Begriffen, aber nur dann wird ihr dieß für ein Unrecht angerechnet werden, wenn der Vernunftgebrauch überhaupt für ein Unrecht angesehen wird, und in der That geht die Herabsetzung der Vernunft bei Kant so weit, wie bei

der Ansicht, welche alle Wahrheit auf das unmittelbare Wissen einschränkt.

Die Bestimmung aber des sogenannten allerrealsten Wesens ist leicht aus der Bestimmung des absolut-nothwendigen Wesens, oder auch aus der Bestimmung des Unendlichen, bei der wir stehen geblieben, abzuleiten; denn alle und jede Beschränktheit enthält eine Beziehung auf ein Anderes und widerstreitet sonach der Bestimmung des Absolut-Nothwendigen und Unendlichen. Das wesentliche Blendwerk im Schließen, das in diesem Beweise vorhanden seyn soll, sucht nun Kant in dem Satze, daß jedes schlechthin nothwendige Wesen zugleich das allerrealste Wesen sey, und sey dieser Satz der nervus probandi des kosmologischen Beweises; das Blendwerk aber will er auf die Weise aufdecken, daß, da ein allerrealstes Wesen von einem andern in keinem Stücke unterschieden, jener Satz sich auch schlechthin umkehren lasse, d. i. ein jedes (d. h. schlechtweg das) allerrealste Wesen ist schlechthin nothwendig, oder das allerrealste Wesen, als welches nur durch den Begriff bestimmt ist, muß auch die Bestimmung der absoluten Nothwendigkeit in sich enthalten. Dieß aber ist der Satz und Gang des ontologischen Beweises vom Daseyn Gottes, als welcher darin besteht, von dem Begriffe aus und durch den Begriff den Uebergang ins Daseyn zu machen. Zur Unterlage habe der kosmologische Beweis den ontologischen, indem er uns verhieß einen neuen Fußsteig zu führen, bringt er uns nach einem kleinen Umschweif wieder auf den alten zurück, den er nicht habe anerkennen wollen und den wir um seinetwillen sollen verlassen haben.

Man sieht, der Vorwurf trifft den kosmologischen Beweis, weder insofern als derselbe für sich nur bis zur Bestimmung von dem absolut-Nothwendigen fortgeht, noch insofern als aus dieser durch Entwickelung zur weitern Bestimmung des Allerrealsten fortgegangen wird. Was diesen Zusammenhang der bei-

den angegebenen Bestimmungen betrifft, als worauf der Kantische Vorwurf direkt gerichtet ist, so geht es nach der Art des Beweisens ganz wohl an, daß der Uebergang von einer feststehenden Bestimmung zu einer zweiten, von einem bereits bewiesenen Satze zu einem andern sich sehr wohl aufzeigen läßt, daß aber die Erkenntniß nicht ebenso von dem zweiten zu dem erstern zurückgehen, den zweiten nicht aus dem erstern zu folgern vermag. Von Euklid wird der Satz von dem bekannten Verhältniß der Seiten des rechtwinklichten Dreiecks zuerst so bewiesen, daß von dieser Bestimmtheit des Dreiecks ausgegangen und das Verhältniß der Seiten daraus gefolgert wird; hierauf wird auch der umgekehrte Satz bewiesen, so daß jetzt von diesem Verhältniß ausgegangen und daraus die Rechtwinklichkeit des Dreiecks, dessen Seiten jenes Verhältniß haben, hergeleitet wird, jedoch so, daß der Beweis dieses zweiten Satzes den ersten voraussetzt und gebraucht; das andere Mal wird solcher Beweis des umgekehrten Satzes gleichfalls mit Voraussetzung des ersten apagogisch geführt, wie sich der Satz, daß wenn in einer geradlinigten Figur die Summe der Winkel gleich zwei rechten ist, die Figur ein Dreieck ist, leicht aus dem zuvor bewiesenen Satze, daß in einem Dreieck die drei Winkel zusammen zwei rechte ausmachen, apagogisch zeigen läßt. Wenn von einem Gegenstand ein Prädikat bewiesen worden, so ist es ein weiterer Umstand, daß solches jenem ausschließlich zukomme, und nicht nur eine der Bestimmungen des Gegenstandes, die auch andern zukommen könne, sey, sondern zu dessen Definition gehöre. Dieser Beweis könnte verschiedene Wege zulassen, ohne gerade den einzigen, aus dem Begriffe der zweiten Bestimmung ausgehen zu müssen. Ohnehin hat bei dem Zusammenhange des sogenannten allerrealsten Wesens mit dem absolutnothwendigen Wesen, von diesem letztern nur die Eine Seite desselben sollen in direkten Betracht genommen werden, und gerade diejenige nicht, in Ansehung deren Kant die von ihm im

ontologischen Beweise gefundene Schwierigkeit herbeibringt. In der Bestimmung des absolut-nothwendigen Wesens ist nämlich die Nothwendigkeit Theils seines Seyns, Theils seiner Inhaltsbestimmungen enthalten. Wenn nach dem weitern Prädikat, der allumfassenden, uneingeschränkten Realität, gefragt wird, so betrifft dieses nicht das Seyn als solches, sondern das was ferner als Inhaltsbestimmung zu unterscheiden ist; das Seyn steht im kosmologischen Beweise bereits für sich fest, und das Interesse von der absoluten Nothwendigkeit auf die All-Realität und von dieser zu jener überzugehen, bezieht sich nur auf diesen Inhalt, nicht auf das Seyn. Das Mangelhafte des ontologischen Beweises setzt Kant darein, daß in dessen Grundbestimmung, dem All der Realitäten, das Seyn gleichfalls als eine Realität begriffen wird; im kosmologischen Beweise aber hat man dieses Seyn schon anderwärts her; insofern er die Bestimmung der All-Realität zu seinem absolut-Nothwendigen hinzufügt, so bedarf er es gar nicht, daß das Seyn als eine Realität bestimmt und in jener All-Realität befaßt genommen werde.

Kant fängt bei seiner Kritik auch nur von diesem Sinne des Fortgangs von der Bestimmung des absolut-Nothwendigen zur unbegrenzten Realität an, indem er, wie vorhin angeführt, (S. 634.), das Interesse dieses Fortgehens darein setzt, aufzusuchen, welche Eigenschaften das absolut-nothwendige Wesen habe, nachdem der kosmologische Beweis für sich nur einen einzigen Schritt, nämlich zum Daseyn eines absolut-nothwendigen Wesens überhaupt gethan habe, aber nicht lehren könnte, was dieses für Eigenschaften habe. Man muß es deswegen für falsch erkennen, daß, wie Kant behauptet, der kosmologische Beweis auf dem ontologischen beruhe, oder auch nur, daß er dessen zu seiner Ergänzung, nämlich nach dem, was er überhaupt leisten soll, bedürfe. Daß aber mehr geleistet werden soll, als er leiste, dieß ist eine weitere Betrachtung, und dieß Weitere besteht allerdings in dem Momente, welches der onto-

logische enthält; aber es ist nicht dieß höhere Bedürfniß, welches Kant demselben entgegenhält, sondern er argumentirt nur aus Gesichtspunkten, die innerhalb der Sphäre dieses Beweises stehen, und die ihn nicht treffen.

Aber das Angeführte ist nicht das Einzige, was Kant gegen diese kosmologische Argumentation vorbringt (S. 637.), sondern deckt die „weiteren Anmaßungen" auf, deren „ein ganzes Nest" in derselben stecken soll.

Vors Erste befindet sich darin der transcendentale Grundsatz, vom Zufälligen auf eine Ursache zu schließen; dieser Grundsatz habe aber nur in der Sinnenwelt Bedeutung, außerhalb derselben aber auch nicht einmal einen Sinn. Denn der bloß intellektuelle Begriff des Zufälligen könne gar keinen synthetischen Satz, wie den der Kausalität, hervorbringen, welcher Satz bloß Bedeutung und Gebrauch in der Sinnenwelt habe, sie aber dazu dienen solle, um über die Sinnenwelt hinauszukommen. — Das Eine, was hier behauptet wird, ist die bekannte Kantische Hauptlehre, von der Unstatthaftigkeit mit dem Denken über das Sinnliche hinauszugehen, und von der Beschränktheit des Gebrauchs und der Bedeutung der Denkbestimmungen auf die Sinnenwelt. Die Auseinandersetzung dieser Lehre gehört nicht in diese Abhandlung; was aber darüber zu sagen ist, läßt sich in die Frage zusammenfassen, wenn das Denken nicht über die Sinnenwelt hinauskommen soll, so wäre im Gegentheil vor Allem begreiflich zu machen, wie das Denken in die Sinnenwelt hereinkomme? Das Andere, was gesagt wird, ist, daß der intellektuelle Begriff vom Zufälligen keinen synthetischen Satz, wie den der Kausalität, hervorbringen könne. In der That ist es die intellektuelle Bestimmung der Zufälligkeit, unter welcher diese zeitliche, dem Wahrnehmen vorliegende Welt gefaßt wird, und mit dieser Bestimmung selbst, als einer intellektuellen, ist das Denken selbst schon über die Sinnenwelt als solche hinausgegangen, und hat sich in eine andere

Sphäre versetzt, ohne nöthig zu haben, erst hintennach durch die weitere Bestimmung der Kausalität über die Sinnenwelt hinauskommen zu wollen. — Alsdann aber soll dieser intellektuelle Begriff des Zufälligen nicht fähig seyn, einen synthetischen Satz, wie den der Kausalität, hervorzubringen. In der That aber ist von dem Endlichen zu zeigen, daß es durch sich selbst, — durch das, was es seyn soll, durch seinen Inhalt selbst zum Anderen seiner, zum Unendlichen sich hinüberbewege; — was das ist, was bei der Kantischen Form von einem synthetischen Satze zu Grunde liegt. Das Zufällige hat dieselbe Natur; es ist nicht nöthig, die Bestimmung der Kausalität für das Andere zu nehmen, in welches die Zufälligkeit übergeht; vielmehr ist dieß Andere desselben zunächst die absolute Nothwendigkeit, und dann sogleich die Substanz. Das Substantialitäts-Verhältniß ist aber selbst eine der synthetischen Beziehungen, welche Kant als die Kategorien aufführt; was nichts anderes heißt, als daß „die bloß intellektuelle Bestimmung des Zufälligen" — denn die Kategorien sind wesentlich Denkbestimmungen, — den synthetischen Satz der Substantialität hervorbringt; — so wie Zufälligkeit gesetzt ist, so ist Substantialität gesetzt. — Dieser Satz, der ein intellektuelles Verhältniß, eine Kategorie, ist, wird hier freilich nicht in dem, — ihm heterogenen Elemente, in der Sinnenwelt gebraucht, sondern in der intellektuellen Welt, in welcher er zu Hause gehört; wenn er sonst keinen Mangel hätte, so hätte er vielmehr für sich selbst schon das absolute Recht, in der Sphäre, in der von Gott die Rede ist, der nur im Gedanken und im Geiste aufgefaßt werden kann, angewendet zu werden, gegen seine Anwendung in dem ihm fremden, dem sinnlichen Elemente.

Der zweite trügliche Grundsatz, den Kant bemerklich macht (S. 637.), sey der Schluß, von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe übereinander gegebener Ursachen in der Sinnenwelt, auf eine erste Ursache zu schließen. Hierzu sollen uns

die Principien des Vernunftgebrauchs selbst in der Erfahrung nicht berechtigen, viel weniger können wir diesen Grundsatz über sie hinaus ausdehnen. — Gewiß können wir innerhalb der Sinnenwelt und der Erfahrung nicht auf eine erste Ursache schließen, denn in dieser als der endlichen Welt kann es nur bedingte Ursachen geben. Gerade deswegen aber wird die Vernunft nicht nur berechtigt, sondern getrieben, in die intelligible Sphäre überzugehen, oder vielmehr sie ist überhaupt nur in solcher zu Hause, und sie geht nicht über die Sinnenwelt hinaus, sondern sie mit ihrer Idee einer ersten Ursache befindet sich schlechthin in einem andern Boden, und es hat nur einen Sinn von Vernunft zu versprechen, insofern sie und ihre Idee unabhängig von der Sinnenwelt und selbstständig an und für sich gedacht wird.

Das Dritte, was Kant der Vernunft in diesem Beweise zur Last legt, ist die falsche Selbstbefriedigung, welche sie dadurch finde, daß sie in Ansehung der Vollendung der Reihe endlich alle Bedingung wegschaffe, indem doch ohne Bedingung keine Nothwendigkeit stattfinden könne, und daß, da man nun nichts weiter begreifen könne, dieses für eine Vollendung des Begriffs annehme. — Allerdings, wenn von unbedingter Nothwendigkeit, einem absolut nothwendigen Wesen, die Rede ist, so kann dieß nur geschehen, indem es als unbedingt gefaßt, d. h. von ihm die Bestimmung von Bedingungen hinweggeschafft wird. Aber, fügt Kant hinzu, ein Nothwendiges kann nicht ohne Bedingungen Statt finden; — eine solche Nothwendigkeit, welche auf Bedingungen, nämlich ihr äußerlichen, beruht, ist nur eine äußerliche, bedingte Nothwendigkeit eine unbedingte absolute ist nur diejenige, welche ihre Bedingungen, wenn man noch ein solches Verhältniß bei ihr gebrauchen will, in sich selbst enthält. Der Knoten ist hier allein das wahrhaft dialektische, oben angegebene Verhältniß, daß die Bedingung, oder wie sonst das zufällige Daseyn, oder das Endliche bestimmt werden kann, eben

dieß ist, sich selbst zum Unbedingten, Unendlichen aufzuheben, also im Bedingen selbst das Bedingen, im Vermitteln die Vermittelung wegzuschaffen. Aber Kant ist nicht über das Verstandesverhältniß zu dem Begriffe dieser unendlichen Negativität hindurchgedrungen. — Im Verfolg (S. 641.) sagt er, wir können uns des Gedankens nicht erwehren, ihn aber auch nicht ertragen, daß ein Wesen, welches wir uns als das Höchste vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, als was durch meinen Willen existirt; aber woher bin ich denn? — Hier sinke alles unter uns, und schwebe haltungslos bloß vor spekulativer Vernunft, der es nichts koste, die größte wie die kleinste Vollkommenheit verschwinden zu lassen. — Was die spekulative Vernunft vor allem aus muß schwinden lassen, ist eine solche Frage: woher bin ich denn? dem absolut Nothwendigen, Unbedingten in den Mund zu legen. Als ob das, außer welchem Nichts als durch seinen Willen existirt, das, was schlechthin unendlich ist, über sich hinaus nach einem Anderen seiner sich umsehe und nach einem Jenseits seiner frage.

Kant bricht übrigens in dem Angeführten gleichfalls in die ihm mit Jacobi zunächst gemeinschaftliche und dann zur allgemeinen Heerstraße gewordene Ansicht aus, daß da, wo das Bedingtseyn und das Bedingen nicht Statt finde, auch nichts mehr zu begreifen sey, mit anderen Worten, da, wo das Vernünftige anfängt, die Vernunft ausgehe.

Der vierte Fehler, den Kant aushebt, betrifft die angebliche Verwechslung der logischen Möglichkeit des Begriffs von aller Realität mit der transcendentalen — Bestimmungen, von welchen bei Betrachtung der Kantischen Kritik des ontologischen Beweises weiter unten zu handeln ist.

Dieser Kritik fügt Kant (S. 642.) die auf seine Weise gemachte Entdeckung und Erklärung des dialektischen Scheins in allen transcendentalen Beweisen vom Daseyn

eines nothwendigen Wesens hinzu — eine Erklärung, in der nichts Neues vorkommt, und wir nach der Weise Kants überhaupt, unaufhörlich eine und dieselbe Versicherung, daß wir das Ding an sich nicht denken können, zu wiederholen bekommen.

Er nennt den kosmologischen Beweis (wie den ontologischen) einen transcendentalen, weil er unabhängig von empirischen Principien, nämlich nicht aus irgend einer besonderen Beschaffenheit der Erfahrung, sondern aus lauter Vernunftprincipien geführt werden soll und die Anleitung, daß nämlich die Existenz durchs empirische Bewußtseyn gegeben ist, sogar verlasse, um sich auf lauter reine Begriffe zu stützen. Wie könnte sich wohl das philosophische Beweisen besser benehmen, als sich nur auf reine Begriffe zu stützen? Aber Kant will damit diesem Beweisen vielmehr das Schlimmste nachgesagt haben. Was nun aber den dialektischen Schein selbst betrifft, dessen Entdeckung Kant hier giebt, so soll er darin bestehen, daß ich zwar zu dem Existirenden überhaupt etwas Nothwendiges annehmen müsse, kein einziges Ding aber selbst als an sich nothwendig denken könne, daß ich das Zurückgehen zu den Bedingungen der Existenz niemals vollenden könne, ohne ein nothwendiges Wesen anzunehmen, aber von demselben niemals anfangen könne.

Man muß dieser Bemerkung die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß sie das wesentliche Moment enthält, auf das es ankommt. Was an sich nothwendig ist, muß seinen Anfang in sich selbst zeigen, so aufgefaßt werden, daß sein Anfang in ihm selbst nachgewiesen werde. Dieß Bedürfniß ist auch das einzige interessante Moment, welches man annehmen muß, daß es der vorhin betrachteten Quälerei, zeigen zu wollen, daß der kosmologische Beweis sich auf den ontologischen stütze, zu Grunde gelegen habe. Die Frage ist allein, wie es anzufangen sey, aufzuzeigen, daß etwas von sich selbst anfange, oder vielmehr,

wie es zu vereinigen sey, daß das Unendliche ebenso von einem Andern, als darin nur von sich selbst ausgehe.

Was nun die sogenannte Erklärung und respektive Auflösung dieses Scheins betrifft, so ist sie von derselben Beschaffenheit, als die Auflösung, welche er von dem, was er Antinomien der Vernunft genannt, gegeben hat. Wenn ich nämlich (S. 644.) zu den existirenden Dingen überhaupt etwas Nothwendiges denken muß, kein Ding aber an sich selbst als nothwendig zu denken befugt bin, so folgt daraus unvermeidlich, daß — Nothwendigkeit und Zufälligkeit nicht die Dinge selbst angehen und treffen müsse, weil sonst ein Widerspruch vorgehen würde. Es ist diese Zärtlichkeit gegen die Dinge, welche auf diese keinen Widerspruch will kommen lassen; obgleich selbst die oberflächlichste, wie die tiefste Erfahrung überall zeigt, daß diese Dinge voller Widersprüche sind. — Weiter folgert dann Kant, daß keiner dieser beiden Grundsätze, der Zufälligkeit und Nothwendigkeit, objektiv sey, sondern sie allenfalls nur subjektive Principien der Vernunft seyn können, — nämlich einer Seits niemals anderswo, als bei einer a priori vollendeten Erklärung aufzuhören, anderer Seits aber auch solche Vollendung niemals zu hoffen, nämlich im Empirischen nicht." — So ist also der Widerspruch ganz unaufgelöst gelassen und behalten, aber von den Dingen ist er in die Vernunft geschoben. Wenn der Widerspruch, wie er hier dafür gilt, und wie er es auch ist, wenn er nicht zugleich auch aufgelöst ist, — ein Mangel ist, so wäre der Mangel in der That eher auf die sogenannten Dinge — die Theils nur empirisch und endlich, Theils aber das unmächtige, sich nicht zu manifestiren vermögende Ding-an-sich, sind, zu schieben, als auf die Vernunft, welche, wie Kant selbst sie ansieht, das Vermögen der Ideen, des Unbedingten, Unendlichen ist. In der That aber vermag die Vernunft allerdings den Widerspruch zu ertragen, jedoch freilich

auch zu lösen, und die Dinge wenigstens wissen ihn auch zu tragen, oder vielmehr sind nur der existirende Widerspruch, und zwar jener kantische Schemen des Dinges-an-sich ebenso gut als die empirischen Dinge — und nur insofern sie vernünftig sind, lösen sie denselben zugleich auch in sich auf.

In der Kantischen Kritik des kosmologischen Beweises sind die Momente wenigstens zur Sprache gebracht, auf welche es ankommt. Wir haben nämlich zwei Umstände darin gesehen, erstlich, daß im kosmologischen Argument vom Seyn als einer Voraussetzung ausgegangen und von demselben zum Inhalte, dem Begriffe Gottes, fortgegangen wird, und zweitens, daß Kant der Argumentation Schuld giebt, daß sie auf dem ontologischen Beweise beruhe, d. i. dem Beweis, worin der Begriff vorausgesetzt wird, und von demselben zum Seyn übergegangen wird. Indem, nach dem dermaligen Standpunkte unserer Untersuchung, der Begriff Gottes noch keine weitere Bestimmung hat, als die des Unendlichen, so ist das, um was es sich handelt, überhaupt das Seyn des Unendlichen. Nach dem angegebenen Unterschiede wäre das eine Mal das Seyn, mit welchem angefangen wird, und welches als das Unendliche bestimmt werden soll, das andere Mal das Unendliche, mit dem angefangen wird, und welches als seyend bestimmt werden soll. Näher erscheint in dem kosmologischen Beweise das endliche Seyn als der empirisch aufgenommene Ausgangspunkt, der Beweis hebt, wie Kant sagt (S. 633.), eigentlich von der Erfahrung an, um seinen Grund recht sicher zu legen. Dieß Verhältniß ist aber näher auf die Form des Urtheils überhaupt zurückzuführen. In jedem Urtheil nämlich ist das Subjekt eine vorausgesetzte Vorstellung, welche im Prädikate bestimmt, d. h. von der auf eine allgemeine Weise durch den Gedanken bestimmt, d. h. Inhaltsbestimmungen desselben angegeben werden sollen, — wenn auch diese allgemeine Weise — wie bei sinnlichen Prädikaten, Roth, Hart u. s. f.,

d. i. so zu sagen, der Antheil des Gedankens ganz nur die leere Form der Allgemeinheit ist. So wenn gesagt wird, Gott ist — unendlich, ewig u. s. f., so ist Gott zunächst als Subjekt ein bloßes in der Vorstellung Vorausgesetztes, von dem erst in dem Prädikate gesagt wird, was es ist, im Subjekte weiß man noch nicht, was es ist, d. h. welchen Inhalt, Inhaltsbestimmung er hat, sonst wäre es überflüssig, die Kopula ist, und diesem das Prädikat hinzuzufügen. Ferner da das Subjekt das Vorausgesetzte der Vorstellung ist, so kann die Voraussetzung die Bedeutung des Seyns haben, daß das Subjekt ist, oder auch, daß es nur erst eine Vorstellung ist, daß statt durch Anschauung, Wahrnehmung, es durch die Phantasie, Begriff, Vernunft in die Vorstellung gesetzt ist, und in derselben sich solcher Inhalt nun überhaupt vorfindet.

Wenn wir nach dieser bestimmteren Form jene beiden Momente ausdrücken, so gewährt dieß zugleich ein bestimmteres Bewußtseyn über die Forderungen, welche an dieselben gemacht werden. Es entstehen uns aus jenen Momenten die beiden Sätze:

Das Seyn, zunächst als endlich bestimmt,
ist unendlich; — und
Das Unendliche ist.

Denn, was den ersten Satz betrifft, so ist es das Seyn eigentlich, was als festes Subjekt vorausgesetzt ist; und was in der Betrachtung bleiben, d. i. welchem das Prädikat des Unendlichen beigelegt werden soll. Seyn ist insofern, als es auch zunächst als endlich bestimmt und als das Endliche und Unendliche einen Augenblick als die Subjekte vorgestellt werden, das Gemeinschaftliche beider. Das Interesse ist nicht, daß vom Seyn zum Unendlichen als einem Andern des Seyns übergegangen werde, sondern vom Endlichen zum Unendlichen, in welchem Uebergehen das Seyn unverändert bleibt; es zeigt sich somit, daß hier als das bleibende Subjekt, dessen erste Bestim-

mung, die Endlichkeit nämlich, in Unendlichkeit übergesetzt wird. — Es wird übrigens überflüssig seyn, zu bemerken, daß eben, indem das Seyn als Subjekt und die Endlichkeit nur als eine und zwar, wie sich im nachherigen Prädikate zeigt, als eine bloß transitorische Bestimmung vorgestellt wird, in dem für sich allein genommenen Satz: das Seyn ist unendlich, oder ist als unendlich zu bestimmen, unter dem Seyn nur das Seyn als solches zu verstehen ist, nicht das empirische Seyn, die sittliche, endliche Welt.

Dieser erste Satz ist nun der Satz des kosmologischen Arguments, das Seyn ist das Subjekt, und diese Voraussetzung sey gegeben oder hergenommen, woher sie wolle, so ist sie in Rücksicht auf das Beweisen als Vermittelung durch Gründe überhaupt, das Unmittelbare überhaupt. Dieß Bewußtseyn, daß das Subjekt die Stellung der Voraussetzung überhaupt hat, ist es, was für das Interesse, beweisend zu erkennen, allein als das Wichtige anzusehen ist. Das Prädikat des Satzes ist der Inhalt, der vom Subjekte bewiesen werden soll; hier ist es das Unendliche, was somit als das Prädikat des Seyns mit demselben durch Vermittelung darzustellen ist.

Der zweite Satz: das Unendliche ist, hat den näher bestimmten Inhalt zum Subjekte, und hier ist es das Seyn, was als das Vermittelte sich darstellen soll. — Dieser Satz ist das, was im ontologischen Beweise das Interesse ausmacht und als Resultat erscheinen soll. Nach dem, was an das nur verständige Beweisen, für das nur verständige Erkennen gefordert wird, ist der Beweis dieses zweiten Satzes für den ersten des kosmologischen Arguments entbehrlich, aber das höhere Vernunftbedürfniß erfordert allerdings denselben, dieß höhere Vernunftbedürfniß maskirt sich aber in der Kantischen Kritik gleichsam nur als zu einer Chikane, die aus einer weiteren Folgerung hergenommen wird.

Daß aber diese zwei Sätze nothwendig werden, dieß be-

ruht auf der Natur des Begriffes, insofern derselbe nämlich nach seiner Wahrheit, d. i. spekulativ gefaßt wird. Diese Erkenntniß desselben ist hier aber aus der Logik vorauszusetzen, so wie aus derselben ebenfalls das Bewußtseyn vorauszusetzen ist, daß schon die Natur solcher Sätze selbst, wie die beiden aufgestellten, ein wahrhaftes Beweisen unmöglich macht. Dieß kann jedoch, nach der Erläuterung, welche über die Beschaffenheit dieser Urtheile gegeben worden, auch hier kurz deutlich gemacht werden, und es ist auch um so mehr an seinem Platze, als der Heerstraßen-Grundsatz vom sogenannten unmittelbaren Wissen gerade nur dieß in der Philosophie unstatthafte, verständige Beweisen kennt und vor Augen hat. Es ist nämlich ein Satz und zwar ein Urtheil, mit einem Subjekte und Prädikate, was bewiesen werden soll; und bei dieser Forderung hat man zunächst kein Arges und es scheint alles nur auf die Art des Beweisens anzukommen. Allein damit selbst, daß es ein Urtheil ist, was bewiesen werden soll, ist sogleich ein wahrhafter, ein philosophischer Beweis unmöglich gemacht. Denn das Subjekt ist das Vorausgesetzte, somit ist es für das Prädikat, welches bewiesen werden soll, der Maaßstab; und das wesentliche Kriterion für den Satz ist daher nur, ob das Prädikat dem Subjekte angemessen sey oder nicht; und die Vorstellung überhaupt, als welcher die Voraussetzung angehört, ist das Entscheidende über die Wahrheit. Ob aber die im Subjekte gemachte Voraussetzung selbst, und damit auch die weitere Bestimmung, die es durch das Prädikat erhält, das Ganze des Satzes selbst, etwas Wahres ist, gerade das Haupt- und einzige Interesse des Erkennens ist es, was nicht befriedigt, und selbst nicht berücksichtigt wird.

Das Bedürfniß der Vernunft treibt jedoch von Innen heraus, gleichsam bewußtlos, zu dieser Berücksichtigung. Es giebt sich eben in dem angeführten Umstande kund, daß sogenannte mehrere Beweise vom Daseyn Gottes gesucht worden sind, deren

die einen den einen der oben angegebenen Sätze zur Grundlage haben, den nämlich, worin das Seyn das Subjekt, das Vorausgesetzte ist, und das Unendliche die durch Vermittelung in ihm gesetzte Bestimmung, und dann den anderen, umgekehrten, wodurch jenem ersten die Einseitigkeit genommen wird. In diesem ist der Mangel, daß das Seyn als vorausgesetzt ist, aufgehoben, und nunmehr umgekehrt ist es das Seyn, was als vermittelt gesetzt werden soll.

Sonach ist denn wohl der Vollständigkeit nach dasjenige, was im Beweise geleistet werden soll, vorgetragen. Die Natur des Beweisens selbst ist jedoch damit als dieselbe gelassen. Denn jeder von beiden Sätzen ist einzeln gestellt, sein Beweis geht daher von der Voraussetzung aus, welche das Subjekt enthält, und welche jedes Mal erst durch den anderen als nothwendig, nicht als unmittelbar dargestellt werden soll. Jeder Satz setzt daher den anderen voraus, und es findet nicht ein wahrhafter Anfang für dieselben Statt. Es scheint zunächst eben darum selbst gleichgültig, womit der Anfang gemacht werde. Allein dem ist nicht so, und warum dem nicht so sey, dieß zu wissen, darauf kommt es an. Es handelt sich nämlich nicht darum, ob mit der einen oder mit der anderen Voraussetzung, d. i. unmittelbaren Bestimmung, Vorstellung angefangen, sondern daß überhaupt nicht mit einer solchen der Anfang gemacht, d. h. daß sie als die zum Grunde liegende und liegen bleibende betrachtet und behandelt werde. Denn selbst der nähere Sinn dessen, daß die Voraussetzungen eines jeden der beiden Sätze durch den anderen bewiesen, als vermittelt dargestellt werden sollen, benimmt ihnen die wesentliche Bedeutung, welche sie als unmittelbare Bestimmungen haben. Denn daß sie als vermittelte gesetzt werden, darin liegt dieß als ihre Bestimmung, vielmehr übergehende, als feste Subjekte zu seyn. Hierdurch aber verändert sich die ganze Natur des Beweisens, welches vielmehr des Subjekts als einer festen Grundlage und Maaßstabes be-

durfte. Von einem Uebergehenden aber anfangend, verliert es seinen Halt und kann in der That nicht mehr Statt finden. — Betrachten wir die Form des Urtheils näher, so liegt das so eben Erläuterte in ihr selbst, und zwar ist das Urtheil durch seine Form eben das, was es ist. Es hat zu seinem Subjekte nämlich etwas Unmittelbares, ein Seyendes überhaupt, zu seinem Prädikate aber, welches ausdrücken soll, was das Subjekt ist, ein Allgemeines, den Gedanken; das Urtheil hat somit selbst den Sinn, das Seyende ist nicht ein Seyendes, sondern ein Gedanke.

Dieß wird zugleich deutlicher werden an dem Beispiel, welches wir vor uns haben, und das nunmehr näher zu beleuchten ist, wobei wir uns aber auf das, was dasselbe zunächst enthält, nämlich den ersten der angegebenen beiden Sätze zu beschränken haben, worin nämlich das Unendliche als das Vermittelte gesetzt wird; die ausdrückliche Betrachtung des Andern, worin das Seyn als Resultat erscheint, gehört an einen anderen Ort.

Nach der abstrakteren Form, wie wir den kosmologischen Beweis aufnahmen, enthält sein Obersatz den eigentlichen Zusammenhang des Endlichen und Unendlichen, daß dieses von jenem vorausgesetzt wird. Der nähere Ausdruck des Satzes: wenn Endliches existirt, so ist auch das Unendliche, ist zunächst dieser: Das Seyn des Endlichen ist nicht nur sein Seyn, sondern auch das Seyn des Unendlichen. Wir haben ihn so auf die einfachste Form zurückgebracht, und gehen den Verwickelungen aus dem Wege, welche durch die weiter bestimmten Reflexions-Formen von dem Bedingtseyn des Unendlichen durch das Endliche, oder dem Vorausgesetztseyn desselben durch dieses oder dem Kausalitätsverhältniß herbeigeführt werden können; alle diese Verhältnisse sind in jener einfachen Form enthalten. Wenn wir nach der vorhergegebenen Bestimmung das Seyn näher als das Subjekt des Urtheils ausdrücken, so lautet dieß dann so:

Das Seyn ist nicht nur als endlich, sondern auch als unendlich zu bestimmen.

Das, worauf es ankommt, ist der Erweis dieses Zusammenhangs; dieser ist im Obigen aus dem Begriffe des Endlichen aufgezeigt worden, und diese spekulative Betrachtung der Natur des Endlichen, der Vermittelung, aus welcher das Unendliche hervorgeht, ist der Angel, um den sich das Ganze, das Wissen von Gott und seine Erkenntniß, dreht. Der wesentliche Punkt in dieser Vermittelung aber ist, daß das Seyn des Endlichen nicht das Affirmative ist, sondern daß vielmehr dessen sich Aufheben es ist, wodurch das Unendliche gesetzt und vermittelt ist.

Hierin ist es, daß der wesentliche formelle Mangel des kosmologischen Beweises liegt, das endliche Seyn nicht nur als bloßen Anfang und Ausgangspunkt zu haben, sondern es als etwas Wahrhaftes, Affirmatives zu behalten und bestehen zu lassen. Alle die bemerkten Reflexionsformen von Voraussetzen, Bedingtseyn, Kausalität, enthalten eben dieses, daß das Voraussetzende, die Bedingung, die Wirkung für ein nur Affirmatives genommen, und der Zusammenhang nicht als Uebergang, was er wesentlich ist, gefaßt wird. Was sich aus der spekulativen Betrachtung des Endlichen ergiebt, ist vielmehr dieß, daß nicht, wenn das Endliche ist, das Unendliche nur auch ist, nicht das Seyn nicht nur als endlich, sondern auch als unendlich zu bestimmen ist. Wenn das endliche dieß Affirmative wäre, so würde der Obersatz zu dem Satze werden: das endliche Seyn ist als endliches unendlich, denn es wäre seine — bestehende — Endlichkeit, welche das Unendliche in sich schlösse. Die angeführten Bestimmungen von Voraussetzen, Bedingen, Kausalität befestigen sämmtlich den affirmativen Schein des Endlichen noch mehr, und sind eben darum selbst nur endliche, das ist, unwahre Verhältnisse, — Verhältnisse des Unwahren: diese ihre Natur zu erkennen ist es, was allein das lo=

gische Interesse derselben ausmacht, aber nach ihren besonderen Bestimmungen nimmt die Dialektik einer jeden eine besondere Form an, der jedoch jene allgemeine Dialektik des Endlichen zu Grunde liegt. — Der Satz, der den Obersatz des Schlusses ausmachen sollte, muß daher vielmehr so lauten: Das Seyn des Endlichen ist nicht sein eignes Seyn, sondern vielmehr das Seyn seines Andern, des Unendlichen. Oder das Seyn, das als endlich bestimmt ist, hat nur in dem Sinne diese Bestimmung, daß es nicht dem Unendlichen selbstständig gegenüber stehen bleibt, sondern vielmehr nur ideell, Moment desselben ist. Damit fällt der Untersatz: das Endliche ist, im affirmativen Sinne hinweg, und wenn man wohl sagen kann, es existirt, so heißt dieß nur, daß seine Existenz nur Erscheinung ist. Eben dieß, daß die endliche Welt nur Erscheinung ist, ist die absolute Macht des Unendlichen.

Für diese dialektische Natur des Endlichen und für deren Ausdruck hat nun die Form des Verstandes-Schlusses keinen Raum; er ist nicht im Stande, dasjenige, was der vernünftige Gehalt ist, auszudrücken, und indem die religiöse Erhebung der vernünftige Gehalt selbst ist, so findet sie sich nicht in jener verständigen Form befriedigt, denn in ihr ist mehr, als diese fassen kann. Es ist daher für sich von der größten Wichtigkeit gewesen, daß Kant die sogenannten Beweise vom Daseyn Gottes um ihr Ansehen gebracht, und die Unzulänglichkeit derselben freilich zu mehr nicht als zum Vorurtheil gemacht hat. Allein seine Kritik derselben für sich ist selbst unzulänglich, außerdem, daß er die tiefere Grundlage jener Beweise verkannt, und ihrem wahrhaften Gehalte somit nicht auch die Gerechtigkeit hat widerfahren lassen können. Er hat damit zugleich die vollkommene Erlahmung der Vernunft begründet, welche sich von ihm aus begnügt hat, ein bloß unmittelbares Wissen seyn zu wollen.

Das Bisherige hat die Erörterung des Begriffs, welcher das Logische der ersten Bestimmung der Religion ausmacht, nach der Seite eines Theils, nach welcher derselbe in der früheren

Metaphysik aufgefaßt war, und die Gestalt anderer Seits betroffen, in welcher er gefaßt wurde. Aber dieß ist für die Erkenntniß des spekulativen Begriffs dieser Bestimmung nicht genügend. Jedoch ist der eine Theil davon schon angegeben, nämlich derjenige, der den Uebergang des endlichen Seyns in das unendliche Seyn betrifft, und es ist nur der andere Theil, dessen ausführlichere Erörterung bereits für eine folgende Gestalt der Religion ausgesetzt ist, noch kurz anzugeben. Es ist dieß dasjenige, was vorhin in der Gestalt des Satzes:

Das Unendliche ist,

erschien, und worin somit das Seyn überhaupt als das Vermittelte bestimmt ist. Der Beweis hat diese Vermittelung nachzuweisen. Es geht aber auch schon aus dem Vorhergehenden hervor, daß die beiden Sätze nicht getrennt von einander betrachtet werden können; indem die Verstandesform des Schlusses für den einen aufgegeben worden, ist damit zugleich die Trennung derselben aufgegeben. Das noch zu betrachtende Moment ist daher in der gegebenen Entwickelung der Dialektik des Endlichen schon enthalten.

Wenn aber bei dem aufgezeigten Uebergang des Endlichen in das Unendliche das Endliche als Ausgangspunkt für das Unendliche erscheint, so scheint hiernach der andere, nur umgekehrte Satz oder Uebergang gleichfalls als Uebergang vom Unendlichen ins Endliche — oder als der Satz: das Unendliche ist endlich, bestimmen zu müssen. In dieser Vergleichung würde der Satz: das Unendliche ist, nicht die ganze Bestimmung enthalten, welche hier zu betrachten ist. Dieser Unterschied verschwindet aber durch die Betrachtung, daß das Seyn, da es das Unmittelbare, von der Bestimmung des Unendlichen zugleich Unterschiedene ist, allerdings damit schlechthin als endlich bestimmt ist. Diese logische Natur des Seyns oder der Unmittelbarkeit überhaupt ist aber aus der Logik vorauszusetzen. Es erhellt diese Bestimmung der Endlichkeit des Seyns aber sogleich auch

in dem Zusammenhange, in welchem es hier steht. Denn das Unendliche, indem es sich zum Seyn entschließt, bestimmt sich hiermit zu einem Andern seiner selbst, das Andere des Unendlichen ist aber überhaupt das Endliche.

Wenn ferner vorhin angegeben worden, daß im Urtheile das Subjekt als das Vorausgesetzte, das Seyende überhaupt ist, das Prädikat aber das Allgemeine, der Gedanke ist, so scheint in dem Satz, und dieser Satz ist gleichfalls ein Urtheil —

das Unendliche ist,

vielmehr die Bestimmung umgekehrt zu seyn, indem das Prädikat ausdrücklich das Seyn enthält, und das Subjekt, das Unendliche, nur im Gedanken, — aber freilich im objektiven Gedanken ist. Doch könnte man auch an die Vorstellung erinnert werden, daß das Seyn selbst nur ein Gedanke sey, vornehmlich insofern es so abstrakt und logisch betrachtet wird, und um so mehr, wenn das Unendliche auch nur ein Gedanke sey, so könne sein Prädikat von keiner andern Art, als auch von der Art eines — subjektiven — Gedankens seyn. Allerdings ist das Prädikat seiner Form des Urtheils nach das Allgemeine und der Gedanke, seinem Inhalte oder der Bestimmtheit nach ist es Seyn, und wie näher so eben angegeben worden als unmittelbares, auch endliches, einzelnes Seyn. Wenn aber dabei gemeint wird, das Seyn, weil es gedacht werde, sey damit nicht mehr Seyn als solches, so ist dieß nur ein gleichsam alberner Idealismus, welcher meint, damit, daß etwas gedacht werde, höre es auf zu seyn, oder auch das, was ist, könne nicht gedacht werden, und nur Nichts sey somit denkbar. — Doch der, in die eben hier zu betrachtende Seite des ganzen Begriffs einschlagende Idealismus gehört zu der angegebenen, später vorzunehmenden Erörterung. Worauf aber vielmehr aufmerksam zu machen ist, ist, daß gerade das angegebene Urtheil durch den Gegensatz seines Inhaltes und seiner Form den Gegenschlag in sich enthält,

welcher die Natur der absoluten Vereinigung der beiden vorhin getrennt gestellten Seiten in Einen, des Begriffes selbst ist.

Was nun früher kürzlich von dem Unendlichen kurz beigebracht worden, ist, daß es die Affirmation der sich selbst aufhebenden Endlichkeit, das Negiren der Negation, das Vermittelte, aber durch die Aufhebung der Vermittelung Vermittelte ist. Damit ist schon selbst gesagt, daß das Unendliche die einfache Beziehung auf sich, diese abstrakte Gleichheit mit sich auch ist, welche Seyn genannt wird. Oder es ist die sich selbst aufhebende Vermittelung, das Unmittelbare aber ist eben die aufgehobene Vermittelung, oder das, worein die sich aufhebende Vermittelung übergeht, das, zu dem sie sich aufhebt.

Eben damit ist diese Affirmation oder sich selbst gleiche in Einem nur so unmittelbar, affirmativ und sich selbst gleich, als es schlechthin die Negation der Negation ist, d. h. es enthält so selbst die Negation, das Endliche, aber als sich aufhebenden Schein. Oder indem die Unmittelbarkeit, zu der es sich aufhebt, diese abstrakte Gleichheit mit sich, in die es übergeht und die Seyn ist, nur das einseitig aufgefaßte Moment des Unendlichen, als welches eben das Affirmative nur als dieser ganze Proceß ist, also endlich ist, so bestimmt sich dasselbe, indem es sich zum Seyn bestimmt, zur Endlichkeit. Aber die Endlichkeit und dieses unmittelbare Seyn ist damit zugleich eben die Negation, welche sich selbst negirt; dieses scheinbare Ende, der Uebergang der lebendigen Dialektik in die todte Ruhe des Resultates ist selbst der Anfang wieder nur dieser lebendigen Dialektik.

Dieß ist der Begriff, das logisch-Vernünftige der ersten, abstrakten Bestimmung von Gott und der Religion. Die Seite der letztern ist durch dasjenige Moment des Begriffs ausgedrückt, welches von dem unmittelbaren Seyn anfängt und sich in und zu dem Unendlichen aufhebt; die objektive Seite aber als solche ist in dem sich Aufschließen des Unendlichen zum

Seyn und zur Endlichkeit enthalten, die eben nur momentan und übergehend ist, — nur übergehend kraft der Unendlichkeit, deren Erscheinung sie nur ist und die ihre Macht ist. Der kosmologische sogenannte Beweis ist für nichts anders anzusehen, als für das Bestreben, dasjenige zum Bewußtseyn zu bringen, was das Innere, das rein Vernünftige der Bewegung in sich selbst ist, welche als die subjektive Seite die religiöse Erhebung heißt. Wenn diese Bewegung zwar in der Verstandesform, in welcher wir sie gesehen, nicht so, wie sie an und für sich ist, aufgefaßt worden, so verliert der Gehalt dadurch nichts, der zu Grunde liegt. Dieser Gehalt ist, der durch die Unvollkommenheit der Form durchdringt und seine Macht ausübt, oder der vielmehr die wirkliche und substantielle Macht selbst ist. Die religiöse Erhebung erkennt deswegen sich selbst in jenem obgleich unvollständigen Ausdruck und hat dessen innern, wahrhaften Sinn vor sich gegen die Verkümmerung desselben durch die Art des Verstandes-Schlusses. Darum ist es, daß, wie Kant (am ang. O. S. 632.) sagt, „dieses Schließen allerdings nicht allein für den gemeinen, sondern auch den spekulativen Verstand die meiste Ueberredung mit sich führt; wie sie denn auch sichtbarlich zu allen Beweisen der natürlichen Theologie die ersten Grundlinien sind, denen man jederzeit nachgegangen ist und ferner nachgehen wird, man möge sie nun durch noch so viel Laubwerk und Schnörkel verzieren und verstecken, als man immer will;" — und man mag, setze ich hinzu, den Gehalt, der in diesen Grundlinien liegt, mit dem Verstande noch so sehr verkennen und durch kritisirenden Verstand dieselben förmlich widerlegt zu haben vermeinen, — oder auch kraft des Unverstands, wie der Unvernunft des sogenannten unmittelbaren Wissens, dieselbe vornehmer Weise unwiderlegt auf die Seite werfen oder ignoriren.

Elfte Vorlesung.

Nach diesen Erörterungen über den Bereich der in Rede stehenden Inhaltsbestimmungen betrachten wir den Gang der zuerst genannten Erhebung selbst in der Gestalt, in welcher er uns vorliegt; er ist einfach der Schluß von der Zufälligkeit der Welt auf ein absolut-nothwendiges Wesen derselben. Nehmen wir den förmlichen Ausdruck dieses Schlusses in seinen besondern Momenten vor, so lautet er so: Das Zufällige steht nicht auf sich selbst, sondern hat ein in sich selbst Nothwendiges zu seiner Voraussetzung überhaupt, — zu seinem Wesen, Grund, Ursache. Nun aber ist die Welt zufällig; die einzelnen Dinge sind zufällig und sie als Ganzes ist das Aggregat derselben; Also hat die Welt ein in sich selbst Nothwendiges zu ihrer Voraussetzung.

Die Bestimmung, von welcher dieses Schließen ausgeht, ist die Zufälligkeit der weltlichen Dinge. Nehmen wir dieselbe, wie sie sich in der Empfindung und Vorstellung findet, vergleichen wir, was im Geiste der Menschen geschieht, so werden wir wohl es als Erfahrung angeben dürfen, daß die weltlichen Dinge für sich genommen als zufällig betrachtet werden. Die einzelnen Dinge kommen nicht aus sich und gehen nicht aus sich dahin; sie sind als zufällige bestimmt zu fallen; so daß ihnen dieß nicht nur selbst zufälliger Weise geschieht, sondern daß dieß ihre Natur ausmacht. Wenn ihr Verlauf auch in ihnen selbst sich entwickelt, und regel- und gesetzmäßig geschieht, so ist es daß er ihrem Ende zugeht oder vielmehr sie nur ihrem Ende zuführt; eben so sehr als ihre Existenz durch andere auf die mannigfaltigste Weise verkümmert und von außen her abgebrochen wird. Werden sie als bedingt betrachtet, so sind ihre Bedingungen selbstständige Existenzen außer ihnen, die ihnen entsprechen oder auch nicht, durch die sie momentan erhalten werden oder auch nicht. Zunächst zeigen sie sich beigeordnet im Rau-

me, ohne daß eben eine weitere Beziehung in ihrer Natur sie zusammenstellte; das Heterogenste findet sich nebeneinander, und ihre Entfernung kann Statt finden, ohne daß an der Existenz des Einen selbst oder des Andern etwas verrückt würde; sie folgen ebenso äußerlich in der Zeit aufeinander. Sie sind endlich überhaupt, und so selbstständig sie auch erscheinen, durch die Schranke ihrer Endlichkeit wesentlich unselbstständig. Sie sind; sie sind wirklich, aber ihre Wirklichkeit hat den Werth nur einer Möglichkeit; sie sind, können aber ebenso wohl nicht seyn, und ebenso seyn.

In ihrem Daseyn entdecken sich aber nicht nur Zusammenhänge von Bedingungen, d. i. die Abhängigkeiten, durch welche sie als zufällig bestimmt werden, sondern auch die Zusammenhänge von Ursache und Wirkung, Regelmäßigkeiten ihres innern und äußern Verlaufs, Gesetze. Solche Abhängigkeiten, das Gesetzmäßige erhebt sie über die Kategorie der Zufälligkeit zur Nothwendigkeit, und diese erscheint so innerhalb des Kreises, den wir als nur mit Zufälligkeiten angefüllt, gedacht haben. Die Zufälligkeit nimmt die Dinge um ihrer Vereinzelung willen in Anspruch; darum sind sie ebensowohl, als nicht; aber sie sind ebenso das Gegentheil, nicht vereinzelt, sondern als bestimmt, beschränkt, schlechthin auf einander bezogen. Durch dieß Gegentheil ihrer Bestimmung aber kommen sie nicht besser weg. Die Vereinzelung lieh ihnen den Schein von Selbstständigkeit, aber der Zusammenhang mit andern, d. i. mit einander, spricht die einzelnen Dinge sogleich als unselbstständig aus, macht sie bedingt und bewirkt durch Andere, als nothwendig aber durch Andere, nicht durch sich selbst. Das Selbstständige würden somit aber diese Nothwendigkeiten selbst, diese Gesetze seyn. Was wesentlich im Zusammenhange ist, hat nicht an sich selbst, sondern an diesem seine Bestimmung und seinen Halt; er ist das, wovon sie abhängig sind. Aber diese Zusammenhänge selbst, wie sie bestimmt werden, als der Ur-

sachen und der Wirkungen, der Bedingung und der Bedingtheit u. s. f. sind selbst beschränkter Art, selbst zufällige gegeneinander, daß jeder ebenso wohl ist, als auch nicht und auch fähig, ebenso gestört durch Umstände, d. i. selbst Zufälligkeiten, unterbrochen, in ihrer Wirksamkeit und Gelten abgebrochen zu werden, als die einzelnen Dinge, vor deren Zufälligkeit sie nichts voraus haben. Im Gegentheil diese Zusammenhänge, denen die Nothwendigkeit zukommen soll, Gesetze, sind nicht einmal das, was man Dinge heißt, sondern Abstraktionen. Wenn sich so auf dem Felde der zufälligen Dinge in Gesetzen, im Verhältnisse von Ursache und Wirkung vornehmlich, der Zusammenhang der Nothwendigkeit zeigt, so ist diese selbst ein Bedingtes, Beschränktes, eine äußerliche Nothwendigkeit überhaupt; sie selbst, fällt in die Kategorien der Dinge, sowohl ihrer Vereinzelung, d. i. Aeußerlichkeit, wie umgekehrt ihrer Bedingtheit, Beschränktheit, Abhängigkeit zurück. Im Zusammenhange von Ursachen und Wirkungen findet sich nicht nur die Befriedigung, welche in der leeren, beziehungslosen Vereinzelung der Dinge, die eben darum zufällige genannt werden, vermißt wird, sondern auch die unbestimmte Abstraktion, wenn man sagt: Dinge, das Unstäte derselben verschwindet in diesem Verhältnisse der Nothwendigkeit, in der sie zu Ursachen, ursprünglichen Sachen, Substanzen, die wirksam, umbestimmt sind. Aber in den Zusammenhängen dieses Kreises sind die Ursachen selbst endliche, — als Ursachen anfangend, so ist ihr Seyn wieder vereinzelt und darum zufällig — oder nicht vereinzelt, so sind sie Wirkungen, damit nicht selbstständig, durch ein Anderes gesetzt. Reihen von Ursachen und Wirkungen sind Theils zufällig gegen einander, Theils für sich ins sogenannte Unendliche fortgesetzt, enthalten sie in ihrem Inhalte lauter solche Stellen und Existenzen, deren jede für sich endlich sind, und das was dem Zusammenhang der Reihe den Halt geben sollte, das Unendliche, ist nicht nur ein Jenseits, sondern

bloß ein Negatives, dessen Sinn selbst nur relativ und bedingt durch das ist, was von ihm negirt werden soll, eben damit aber nicht negirt wird.

Aber über diesen Haufen von Zufälligkeiten, über die Nothwendigkeit, welche in denselben eingeschlossen nur eine äu-äußerliche und relative, und über das Unendliche, das nur ein Negatives ist, erhebt sich der Geist zu einer Nothwendigkeit, die nicht mehr über sich hinausgeht, sondern es an und für sich, in sich geschlossen, vollkommen in sich bestimmt ist, und von der alle anderen Bestimmungen gesetzt und abhängig sind.

Dieß mögen in ungefährer Vorstellung oder noch koncentrirter die wesentlichen Gedankenmomente im Innern des Menschengeistes seyn, in der Vernunft, welche nicht methodisch und förmlich zum Bewußtseyn ihres innerlichen Processes, noch weniger zu der Untersuchung jener Gedankenbestimmungen, die er durchläuft, und ihres Zusammenhanges ausgebildet ist. Nun kommt aber zu sehen, ob das förmlich und methodisch in Schlüssen verfahrende Denken jenen Gang der Erhebung, den wir insofern als faktisch voraussetzen und den wir ganz nur in seinen wenigen Grundbestimmungen vor Augen zu haben brauchen, richtig auffaßt und ausdrückt; umgekehrt aber, ob jene Gedanken und deren Zusammenhang durch die Untersuchung der Gedanken an ihnen selbst sich gerechtfertigt zeigt und bewährt, wodurch die Erhebung erst wahrhaft aufhört, eine Voraussetzung zu seyn, und das Schwankende der Richtigkeit ihrer Auffassung wegfällt. Diese Untersuchung aber, insofern sie, wie an sich an sie zu fordern ist, auf die letzte Analyse der Gedanken gehen sollte, muß hier abgelehnt werden. Sie muß in der Logik, der Wissenschaft der Gedanken, vollbracht seyn, — denn ich fasse Logik und Metaphysik zusammen, indem die letztere gleichfalls nichts anderes ist, als daß sie zwar einen konkreten Inhalt, wie Gott, die Welt, die Seele betrachtet, aber so, daß diese Gegenstände als Noumene, d. h. deren Gedanke gefaßt

werden sollen; hier können mehr nur die logischen Resultate als die förmliche Entwickelung aufgenommen werden. Eine Abhandlung über die Beweise vom Daseyn Gottes läßt insofern sich nicht selbstständig halten, als sie philosophisch-wissenschaftliche Vollständigkeit haben sollte. Die Wissenschaft ist der entwickelte Zusammenhang der Idee in ihrer Totalität. Insofern ein einzelner Gegenstand aus der Totalität, zu welcher die Wissenschaft die Idee entwickeln muß, als die einzige Weise deren Wahrheit darzuthun, herausgehoben wird, muß die Abhandlung sich Grenzpunkte machen, die sie als in dem übrigen Verlaufe der Wissenschaft ausgemacht voraussetzen muß. Doch kann die Abhandlung Schein der Selbstständigkeit für sich dadurch hervorbringen, daß das, was die Begrenzungen der Darstellung sind, d. h. unerörterte Voraussetzungen, bis zu denen die Analyse fortgeht, für sich dem Bewußtseyn zusagen. Jede Schrift enthält solche letzte Vorstellungen, Grundsätze, auf die mit Bewußtseyn oder bewußtlos der Inhalt gestützt ist; es findet sich in ihr ein umschriebener Horizont von Gedanken, die in ihr nicht weiter analysirt, deren Horizont in der Bildung einer Zeit, eines Volkes oder irgend eines wissenschaftlichen Kreises feststeht, und über welchen nicht hinausgegangen zu werden braucht, — ja ihn über diese Grenzpunkte der Vorstellung hinaus durch die Analyse derselben zu spekulativen Begriffen erweitern zu wollen, würde dem, was populare Verständlichkeit genannt wird, nachtheilig seyn.

Jedoch da der Gegenstand dieser Vorlesungen wesentlich für sich im Gebiete der Philosophie steht, so kann es in denselben nicht ohne abstrakte Begriffe abgehen; aber wir haben diejenigen, die auf diesem ersten Standpunkte vorkommen, schon vorgetragen, und um das Spekulative zu gewinnen, brauchen wir dieselben nur zusammenzustellen; denn das Spekulative besteht im Allgemeinen in nichts anderem, als seine Gedanken, d. i. die man schon hat, nur zusammen zu bringen.

Die Gedanken also, die angeführt worden, sind zuerst folgende Hauptbestimmungen: Zufällig ist ein Ding, Gesetz u. s. f. durch seine Vereinzelung; wenn es ist und wenn es nicht ist, so tritt für die anderen Dinge keine Störung oder Veränderung ein; daß es ebenso wenig von ihnen gehalten, oder der Halt, den es an ihnen hätte, ist ein ganz unzureichender, giebt ihnen den selbst unzureichenden Schein von Selbstständigkeit, der gerade ihre Zufälligkeit ausmacht. Zur Nothwendigkeit einer Existenz erfordern wir dagegen, daß dieselbe mit andern im Zusammenhange stehe, so daß nach allen Seiten solche Existenz durch die andern Existenzen, als Bedingungen, Ursachen vollständig bestimmt sey, und nicht für sich losgerissen davon sey oder werden könne, noch daß irgend eine Bedingung, Ursache, Umstand des Zusammenhangs vorhanden sey, wodurch sie losgerissen werden könnte, kein solcher Umstand den andern sie bestimmenden widerspreche. — Nach dieser Bestimmung stellen wir die Zufälligkeit eines Dinges in seine Vereinzelung, in den Mangel des vollständigen Zusammenhanges mit Andern. Dieß ist das Eine.

Umgekehrt aber indem eine Existenz in diesem vollkommenen Zusammenhange steht, ist sie in allseitiger Bedingtheit und Abhängigkeit, — vollkommen unselbstständig. In der Nothwendigkeit allein finden wir vielmehr die Selbstständigkeit eines Dinges; was nothwendig ist, muß seyn; sein Seyn-müssen drückt seine Selbstständigkeit so aus, daß das Nothwendige ist, weil es ist. Dieß ist das Andere.

So sehen wir zweierlei entgegengesetzte Bestimmungen erfordert für die Nothwendigkeit von Etwas, — seine Selbstständigkeit, aber in dieser ist es vereinzelt und es ist gleichgültig, ob es ist oder nicht; — sein Begründet- und Enthalten-seyn in der vollständigen Beziehung auf das andere Alles, womit es umgeben ist, durch welchen Zusammenhang es getragen ist; so ist es unselbstständig. Die Nothwendigkeit ist ein Bekanntes,

ebenso wie das Zufällige; nach solcher ersten Vorstellung genommen ist Alles mit ihnen in Ordnung, das Zufällige ist verschieden von dem Nothwendigen und weist auf ein Nothwendiges hinaus, welches aber, wenn wir es näher betrachten, selbst unter die Zufälligkeit zurückfällt, sowohl weil es, als durch Anderes gesetzt, unselbstständig ist; als entnommen aber solchem Zusammenhang, vereinzelt ist es sogleich unmittelbar zufällig; die gemachten Unterscheidungen sind daher nur gemeinte.

Indem wir die Natur dieser Gedanken nicht näher untersuchen wollen, und den Gegensatz der Nothwendigkeit und Zufälligkeit einstweilen auf die Seite setzen und bei der ersten stehen bleiben, so halten wir uns dabei an das, was sich in unserer Vorstellung findet, daß ebenso wenig die eine und die andere der Bestimmungen für die Nothwendigkeit hinreichend ist, aber auch beide dazu erfordert werden, die Selbstständigkeit, so daß das Nothwendige nicht vermittelt sey durch Anderes, und ebenso sehr die Vermittelung desselben im Zusammenhange mit dem Andern; so widersprechen sie sich, aber indem sie beide auch der Einen Nothwendigkeit angehören, so müssen sie auch sich nicht widersprechen in der Einheit, zu der sie in ihr vereinigt sind; und für unsere Einsicht ist dieß zu thun, daß die Gedanken, die in ihr vereinigt sind, auch wir in uns zusammenbringen. In dieser Einheit muß also die Vermittelung mit Anderm so in die Selbstständigkeit selbst fallen, und diese als Beziehung auf sich die Vermittelung mit Anderem innerhalb ihrer selbst haben. In dieser Bestimmung aber kann beides nur so vereinigt seyn, daß die Vermittelung mit Anderem zugleich als Vermittelung mit sich ist, d. i. nur daß die Vermittelung mit Anderm sich aufhebt und zur Vermittelung mit sich wird. So ist die Einheit mit sich selbst als Einheit nicht die abstrakte Identität, die wir als Vereinzelung, in der das Ding nur sich auf sich bezieht, und worin seine Zufälligkeit liegt, sahen; die Einsei-

tigkeit, wegen der allein sie im Widerspruch mit der ebenso einseitigen Vermittelung von Anderem ist, ist ebenso aufgehoben und diese Unwahrheiten verschwunden; die so bestimmte Einheit ist die wahrhafte, wahrhaft, und als gewußt ist sie die spekulative. Die Nothwendigkeit, so bestimmt, daß sie diese entgegengesetzten Bestimmungen in sich vereinigt, zeigt sich nicht bloß so eine einfache Vorstellung und einfache Bestimmtheit zu seyn, ferner ist Aufheben der entgegengesetzten Bestimmungen nicht bloß unsere Sache und unser Thun, so daß nur wir es vollbrächten, ist die Natur und das Thun dieser Bestimmungen an ihnen selbst, da sie in Einer Bestimmung vereinigt sind. Auch diese beiden Momente der Nothwendigkeit *in ihr* Vermittelung mit Anderem zu seyn und diese Vermittelung aufzuheben und sich als sich selbst zu setzen, eben um ihrer Einheit willen, sind nicht gesonderte Akte. Sie bezieht in der Vermittelung mit *Anderm* sich *auf sich selbst*, d. i. das Andere, durch das sie sich mit sich vermittelt, ist sie selbst; so ist es als Anderes *negirt*; sie ist sich selbst das Andere, aber nur *momentan*, — momentan, ohne die Bestimmung der Zeit dabei in den Begriff hereinzubringen, die erst in dem *Daseyn* des Begriffes hereintritt; — dieß Andersseyn ist wesentlich als Aufgehobenes; im Daseyn erscheint es ebenfalls als ein *reelles* Anderes. Aber die absolute Nothwendigkeit ist die, welche ihrem Begriffe gemäß ist.

Zwölfte Vorlesung.

In der vorigen Vorlesung ist der Begriff der absoluten Nothwendigkeit exponirt worden, — der *absoluten* — absolut heißt sehr häufig nichts weiter als *abstrakt*, und es gilt ebenso oft dafür, daß mit dem Wort des Absoluten Alles gesagt sey, und dann keine Bestimmung angegeben werden könne, noch solle. In der That aber ist es um solche Bestimmung allein zu

thun. Die absolute Nothwendigkeit ist eben insofern abstrakt, das schlechthin Abstrakte, als sie das Beruhen in sich selbst, das Bestehen nicht in oder aus oder durch ein Anderes ist. Aber wir haben gesehen, daß sie nicht nur ihrem Begriff als irgend einem gemäß, so daß wir denselben und ihr äußeres Daseyn verglichen, sondern ist *dieses Gemäßseyn selbst*, daß, was als die äußere Seite genommen werden kann, in ihr selbst enthalten ist, daß eben das Beruhen auf sich selbst, die Identität oder Beziehung auf sich ist, welche die Vereinzelung der Dinge ausmacht, wodurch sie *zufällige* sind, eine Selbstständigkeit, welche vielmehr Unselbstständigkeit ist. Die *Möglichkeit* ist dasselbe Abstraktum; möglich soll seyn, was sich nicht widerspricht, d. i. was nur identisch mit sich, in dem keine Identität mit einem Andern Statt finde, noch es innerhalb seiner selbst das Andere seiner wäre. Zufälligkeit und Möglichkeit sind nur dadurch unterschieden, daß dem Zufälligen ein Daseyn zukommt; das Mögliche aber nur die Möglichkeit hat, ein Daseyn zu haben. Aber das Zufällige hat selbst eben nur ein solches Daseyn, das ganz nur den Werth der Möglichkeit hat; es *ist*, aber ebenso gut ist es auch *nicht*. In der Zufälligkeit ist das Daseyn oder die Existenz so weit, wie gesagt worden ist, herauf präparirt, daß es zugleich nun als ein an sich *Nichtiges* bestimmt ist, und damit der Uebergang zu seinem Andern, dem Nothwendigen in ihm selbst ausgesprochen ist. Dasselbe ist es, was darin mit der abstrakten Identität, jener bloßen Beziehung auf sich geschieht; sie wird als Möglichkeit gewußt, daß es mit dieser noch nichts ist; daß Etwas möglich ist, damit ist noch nichts ausgerichtet; die Identität ist, was sie wahrhaft ist, als eine Dürftigkeit bestimmt.

Das Bedürftige dieser Bestimmung hat sich, wie wir gesehen, durch die ihr entgegengesetzte ergänzt. Die Nothwendigkeit ist nur dadurch nicht die abstrakte, sondern wahrhaft absolute, daß sie den Zusammenhang mit Anderem in ihr selbst

enthält, das Unterscheiden in sich ist, aber als ein aufgehobenes, ideelles. Sie enthält damit das, was der Nothwendigkeit überhaupt zukommt, aber sie unterscheidet sich von dieser als äußerlicher, endlicher, deren Zusammenhang nur hinausgeht zu Anderem, das als Seyendes bleibt und gilt, und so nur Abhängigkeit ist. Sie heißt auch Nothwendigkeit, insofern der Nothwendigkeit die Vermittelung überhaupt wesentlich ist. Der Zusammenhang ihres Anderen mit Anderem, der sie ausmacht, ist aber an seinen Enden ununterstützt; die absolute Nothwendigkeit biegt solches Verhalten zu Anderem in ein Verhalten zu sich selbst um, und bringt damit eben die innere Uebereinstimmung mit sich hervor.

Der Geist erhebt sich aus der Zufälligkeit und äußeren Nothwendigkeit darum also, weil diese Gedanken an ihnen selbst sich in sich ungenügend und unbefriedigend sind; er findet Befriedigung in dem Gedanken der absoluten Nothwendigkeit, weil diese der Friede mit sich selbst ist. Ihr Resultat, aber als Resultat, ist: Es ist so, — schlechthin nothwendig; so ist alle Sehnsucht, Streben, Verlangen nach einem Andern versunken; denn in ihr ist das Andere vergangen, es ist keine Endlichkeit in ihr, sie ist ganz fertig in ihr, unendlich in ihr selbst und gegenwärtig, es ist nichts außer ihr; es ist keine Schranke an ihr, denn sie ist dieß, bei sich selbst zu seyn. Nicht das Erheben selbst des Geistes zu ihr als solches ist es, welches das Befriedigende ist, sondern das Ziel, insofern bei ihm angekommen worden ist.

Bleiben wir einen Augenblick bei dieser subjektiven Befriedigung stehen, so erinnert sie uns an diejenige, welche die Griechen in der Unterwerfung unter die Nothwendigkeit fanden. Dem unabwendbaren Verhängniß nachzugeben, dazu ermahnten die Weisen, besonders die Weisheit des tragischen Chors, und wir bewundern die Ruhe ihrer Heroen, mit der sie, ungebeugten Geistes, frei das Loos entgegennahmen, welches das Schick-

sal ihnen beschied. Diese Nothwendigkeit und die dadurch vernichteten Zwecke ihres Willens, die zwingende Gewalt solchen Schicksals und die Freiheit scheinen das Widerstreitende zu seyn, und keine Versöhnung, nicht einmal eine Befriedigung zuzulassen. In der That ist das Walten dieser antiken Nothwendigkeit mit einer Trauer verhängt, die nicht durch Trotz oder Erbitterung abgewiesen, noch verhäßlicht wird, deren Klagen aber mehr durch Schweigen entfernt, als durch Heilung des Gemüths beschwichtigt werden. Das Befriedigende, das der Geist in dem Gedanken der Nothwendigkeit fand, ist allein darin zu suchen, daß derselbe sich an eben jenes abstrakte Resultat der Nothwendigkeit: Es ist so, hält, — ein Resultat, das der Geist in sich selbst vollbringt. In diesem reinen: Ist ist kein Inhalt mehr; alle Zwecke, alle Interessen, Wünsche, selbst das konkrete Gefühl des Lebens ist darin entfernt und verschwunden. Der Geist bringt dieß abstrakte Resultat in sich hervor, indem er selbst eben jenen Inhalt seines Wollens, den Gehalt seines Lebens selbst aufgegeben, Allem entsagt hat. Die Gewalt, die ihm durch das Verhängniß geschieht, verkehrt er so in Freiheit. Denn die Gewalt kann ihn nur so fassen, daß sie diejenigen Seiten ergreift, die in seiner konkreten Existenz ein inneres und äußeres Daseyn haben. Am äußeren Daseyn steht der Mensch unter äußerlicher Gewalt, es sey anderer Menschen, der Umstände u. s. f., aber das äußere Daseyn hat seine Wurzeln im Innern, in seinen Trieben, Interessen, Zwecken; sie sind die Bande, berechtigte und sittlich gebotene, oder unberechtigte, welche ihn der Gewalt unterwerfen. Aber die Wurzeln sind seines Innern, sind sein; er kann sich dieselbe aus dem Herzen reißen; sein Wille, seine Freiheit ist die Stärke der Abstraktion, das Herz zum Grabe des Herzens selbst zu machen. So indem das Herz in sich selbst entsagt, läßt es der Gewalt nichts übrig, an dem sie dasselbe fassen könnte; das was sie zertrümmert, ist ein herzloses Daseyn, eine Aeußerlichkeit, in welcher

sie den Menschen selbst nicht mehr trifft; er ist da heraus, wo sie hinschlägt.

Es ist vorhin gesagt worden, daß es das Resultat: Es ist so, der Nothwendigkeit ist, an welchem der Mensch festhält; — als Resultat, d. i. daß er dieß abstrakte Seyn hervorgebracht. Dieß ist das andere Moment der Nothwendigkeit, die Vermittelung durch die Negation des Andersseyns. Dieß Andere ist das Bestimmte überhaupt, das wir als das innere Daseyn gesehen haben, — das Aufgeben der konkreten Zwecke, Interessen; denn sie sind nicht nur die Bande, die ihn an die Aeußerlichkeit knüpfen und damit derselben unterwerfen, sondern sie sind selbst das Besondere und dem Innersten, der sich denkenden reinen Allgemeinheit, der einfachen Beziehung der Freiheit auf sich, äußerlich. Es ist die Stärke dieser Freiheit, so abstrakt in sich zusammenzuhalten und darin jenes Besondere außer ihr zu setzen, es sich so zu einem Aeußerlichen zu machen, in welchem sie nicht mehr berührt wird. Wodurch wir Menschen unglücklich, oder unzufrieden werden, oder auch nur verdrießlich sind, ist die Entzweiung in uns, d. i. der Widerspruch, daß in uns diese Triebe, Zwecke, Interessen, oder auch nur diese Anforderungen, Wünsche und Reflexionen sind, und zugleich in unserem Daseyn das Andere derselben, ihr Gegentheil ist. Dieser Zwiespalt oder Unfriede in uns kann auf die gedoppelte Weise aufgelöst werden, das eine Mal, daß unser äußeres Daseyn, unser Zustand, die Umstände, die uns berühren, für die wir uns überhaupt interessiren, mit den Wurzeln ihrer Interessen in uns sich in Einklang setzen, — einen Einklang, der als Glück und Befriedigung empfunden wird; das andere Mal aber, daß im Falle des Zwiespalts beider, somit des Unglücks, statt der Befriedigung eine natürliche Ruhe des Gemüths oder bei tieferer Verletzung eines energischen Willens und seiner berechtigten Ansprüche zugleich die heroische Stärke desselben eine Zufriedenheit hervorbringt, durch das Vorliebnehmen mit dem

gegebenen Zustand, das sich Fügen in das, was da ist, — ein Nachgeben, welches nicht einseitig das Aeußerliche, die Umstände, den Zustand wohl fahren läßt, weil sie bezwungen, überwältigt sind, sondern welches durch seinen Willen die innerliche Bestimmtheit aufgiebt, aus sich entläßt. Diese Freiheit der Abstraktion ist nicht ohne Schmerz, aber dieser ist zum Naturschmerz herabgesetzt, ohne den Schmerz der Reue, der Empörung des Unrechts, wie ohne Trost und Hoffnung; aber sie ist des Trostes auch nicht bedürftig, denn der Trost setzt einen Anspruch voraus, der noch behalten und behauptet ist, und nur in einer Weise nicht befriedigt, auf eine andere einen Ersatz verlangt, in der Hoffnung noch ein Verlangen sich zurückbehalten hat.

Aber darin liegt zugleich das erwähnte Moment der Trauer, das über diese Verklärung der Nothwendigkeit zur Freiheit verbreitet ist. Die Freiheit ist das Resultat der Vermittelung durch die Negation der Endlichkeiten, als das abstrakte Seyn, die Befriedigung ist die leere Beziehung auf sich selbst, die inhaltslose Einsamkeit des Selbstbewußtseyns mit sich. Dieser Mangel liegt in der Bestimmtheit des Resultats, wie des Ausgangspunkts, sie ist in beiden dieselbe, sie ist nämlich eben die Unbestimmtheit des Seyns. Derselbe Mangel, der an der Gestalt des Processes der Nothwendigkeit, wie er in der Willensregion des subjektiven Geistes existirt, bemerklich gemacht worden ist, wird sich auch an demselben, wie er ein gegenständlicher Inhalt für das denkende Bewußtseyn ist, finden. Aber der Mangel liegt nicht in der Natur des Processes selbst, und derselbe ist nun in der theoretischen Gestalt, die unsere eigenthümliche Aufgabe ist, zu betrachten.

Dreizehnte Vorlesung.

Die allgemeine Form des Processes wurde als die Vermittelung mit sich selbst, die das Moment der Vermittelung mit Anderem so enthält, daß das Andere als ein Negirtes, Ideelles gesetzt ist, angegeben. Gleichfalls ist derselbe, wie er als der religiöse Gang der Erhebung zu Gott im Menschen vorhanden ist, in seinen nähern Momenten vorgestellt worden. Wir haben nun mit der gegebenen Auslegung von dem Sich-erheben des Geistes zu Gott diejenige zu vergleichen, die in dem förmlichen Ausdrucke, welcher ein Beweis heißt, vorhanden ist.

Der Unterschied erscheint als gering, aber ist bedeutend und macht den Grund aus, warum solches Beweisen als unzulänglich vorgestellt und im Allgemeinen aufgegeben worden ist. Weil das Weltliche zufällig ist, so ist ein absolut-nothwendiges Wesen; dieß ist die einfache Weise, wie der Zusammenhang beschaffen ist. — Wenn hierbei ein Wesen genannt ist, und wir nur von absoluter Nothwendigkeit gesprochen haben, so mag diese auf solche Weise hypostasirt werden, aber das Wesen ist noch das unbestimmte, das nicht Subjekt oder Lebendiges, noch viel weniger Geist ist; inwiefern aber im Wesen als solchem eine Bestimmung liegt, welche hier doch von Interesse seyn kann, davon soll nachher gesprochen werden.

Das zunächst Wichtige ist das Verhältniß, das in jenem Satze angegeben ist, weil das Eine, das Zufällige, existirt, ist, so ist das Andere, das absolut-Nothwendige. Hier sind zwei Seyende im Zusammenhange, — ein Seyn mit einem anderen Seyn; — ein Zusammenhang, den wir als die äußere Nothwendigkeit gesehen haben. Diese äußere Nothwendigkeit aber ist es eben, die unmittelbar als Abhängigkeit, in welcher das Resultat von seinem Ausgangspunkte steht, überhaupt aber der Zufälligkeit verfallend für unbefriedigend erkannt worden ist. Sie ist es daher, gegen welche die Protesta-

tionen gerichtet sind, die gegen diese Beweisführung eingelegt worden.

Sie enthält nämlich die Beziehung, daß die eine Bestimmung, die des absolut-nothwendigen Seyns, vermittelt ist durch die andere, durch die Bestimmung des zufälligen Seyns, wodurch jenes als abhängig im Verhältniß und zwar eines Bedingten gegen seine Bedingung gestellt wird. Dieß ist es vornehmlich, was Jacobi überhaupt gegen das Erkennen Gottes vorgebracht hat, daß Erkennen, Begreifen nur heiße, „eine Sache aus ihren nächsten Ursachen herleiten, oder ihre unmittelbaren Bedingungen der Reihe nach einsehen;" (Briefe über die Lehre des Spinoza S. 419) „das Unbedingte begreifen, hieße also, es zu einem Bedingten, oder zu einer Wirkung zu machen." Die letztere Kategorie, das absolut-Nothwendige als Wirkung anzunehmen, fällt jedoch wohl sogleich hinweg, dieß Verhältniß widerspricht zu unmittelbar der Bestimmung, um die es sich hier handelt, dem absolut-Nothwendigen; aber das Verhältniß der Bedingung, auch des Grundes ist äußerlicher; kann sich leichter einschleichen. Dasselbe ist allerdings in dem Satze vorhanden: weil Zufälliges ist, so ist das absolut-Nothwendige.

Indem dieser Mangel zugegeben werden muß, so fällt dagegen sogleich dieß auf, daß solchem Verhältnisse der Bedingtheit und Abhängigkeit keine objektive Bedeutung gegeben wird. Dieß Verhältniß ist ganz nur im subjektiven Sinne vorhanden; der Satz drückt nicht und soll nicht ausdrücken, daß das absolut-Nothwendige Bedingungen habe, und zwar durch die zufällige Welt bedingt sey, — im Gegentheil. Sondern der ganze Gang des Zusammenhanges ist nur im Beweisen; nur unser Erkennen des absolut-nothwendigen Seyns ist bedingt durch jenen Ausgangspunkt; nicht das absolut-Nothwendige ist dadurch, daß es sich erhöbe aus der Welt der Zufälligkeit, und dieser zum Ausgangspunkt und Voraussetzung bedürfte, um von

ihr aus erst zu seinem Seyn zu gelangen. Es ist nicht das absolut-Nothwendige, es ist nicht Gott, der als ein Vermitteltes durch Anderes, als ein Abhängiges und Bedingtes gedacht werden solle. Es ist der Inhalt des Beweises selbst, welcher den Mangel korrigirt, der allein an der Form sichtbar wird. So haben wir aber eine Verschiedenheit, ein Abweichen der Form von der Natur des Inhaltes, vor uns, und die Form ist das Mangelhafte bestimmter darum, weil der Inhalt das absolut-Nothwendige ist; dieser Inhalt ist selbst nicht formlos in sich, was wir auch in der Bestimmung desselben gesehen; seine eigne Form, als die Form des Wahrhaften, ist selbst wahrhaft, die von ihm abweichende daher das Unwahrhafte.

Nehmen wir, was wir Form überhaupt geheißen haben, in seiner konkreteren Bedeutung, nämlich als Erkennen, so befinden wir uns mitten in der bekannten und beliebten Kategorie des endlichen Erkennens, das als subjektives überhaupt endlich, und der Gang seiner wissenden Bewegung als ein endliches Thun bestimmt ist. Damit thut sich dieselbe Unangemessenheit, nur in anderer Gestalt auf. Das Erkennen ist endliches Thun, und solches Thun kann nicht Erfassen des absolut-Nothwendigen, des Unendlichen seyn; Erkennen erfordert überhaupt, den Inhalt in sich zu haben, ihm zu folgen; das Erkennen, das den absolut-nothwendigen, unendlichen Inhalt hat, müßte selbst absolut-nothwendig und unendlich seyn. So befänden wir uns auf dem besten Wege, uns wieder mit dem Gegensatze herumzuschlagen, dessen affirmative Aushülfe durch vielmehr unmittelbares Wissen, Glauben, Fühlen u. s. f. wir in den ersten Vorlesungen vorgenommen hatten. Wir haben diese Gestalt der Form schon deswegen hier bei Seite zu lassen, aber es ist noch späterhin eine Reflexion auf die Kategorien derselben zu machen. Die Form ist hier näher in der Weise zu betrachten, wie sie in dem Beweise, den wir zum Gegenstande haben, vorhanden ist.

Erinnern wir uns des vorgetragenen förmlichen Schlusses,

so heißt der eine Theil des einen Satzes (des Obersatzes): Wenn das Zufällige ist, und dieß wird direkter im anderen Satze ausgedrückt: es ist eine zufällige Welt; indem in jenem Satze die Bestimmung der Zufälligkeit nur wesentlich in ihrem Zusammenhange mit dem absolut-Nothwendigen gesetzt ist, jedoch gleichfalls als seyendes Zufälliges. Der zweite Satz oder diese Bestimmung des Seyenden auch im ersten ist es, in welchem der Mangel liegt, und zwar so, daß er unmittelbar an ihm selbst widersprechend ist, an ihm selbst sich als eine unwahre Einseitigkeit zeigt. Das Zufällige, Endliche wird als ein Seyendes ausgesprochen, aber die Bestimmung desselben ist vielmehr, ein Ende zu haben, zu fallen, ein Seyn zu seyn, das nur den Werth einer Möglichkeit hat, ebenso gut ist, als nicht ist.

Dieser Grundfehler findet sich in der Form des Zusammenhangs, die ein gewöhnlicher Schluß ist. Ein solcher hat ein stehendes Unmittelbares in seinen Prämissen überhaupt, Voraussetzungen, die als Erstes nicht nur, sondern als seyendes, bleibendes Erstes ausgesprochen sind, womit das Andere als Folge etwa, Bedingtes u.s.f. überhaupt so zusammenhängt, daß die beiden zusammengehängten Bestimmungen ein äußerliches, endliches Verhältniß zu einander bilden, in welchem jede der beiden Seiten in Beziehung mit der anderen ist, was Eine Bestimmung derselben ausmacht, aber zugleich auch für sich außer ihrer Beziehung Bestehen haben. Die in sich schlechthin Eine Bestimmung, welche in jenem Satze die beiden Unterschiedenen zusammen ausmachen, ist das absolut-Nothwendige, dessen Namen sogleich es als das Einzige, was wahrhaft ist, als die einzige Wirklichkeit ausspricht; dessen Begriff haben wir gesehen, daß er die in sich zurückgehende Vermittelung, die Vermittelung nur mit sich durch das andere von ihm Unterschiedene, das eben in dem Einen, dem absolut-Nothwendigen, aufgehoben, als Seyendes negirt, nur als Ideelles

aufbewahrt ist. Außer dieser absoluten Einheit mit sich sind aber in der Art des Schlusses auch außerhalb von einander die zwei Seiten der Beziehung, als Seyende, aufbehalten; das Zufällige ist. Dieser Satz widerspricht sich in sich selbst, wie dem Resultate, der absoluten Nothwendigkeit, welche nicht auf Eine Seite nur gestellt, sondern das ganze Seyn ist.

Wenn also von dem Zufälligen angefangen wird, so ist von demselben nicht als von einem, das fest-bleiben soll, auszugehen, so daß es im Fortgange als seyend belassen wird; dieß ist seine einseitige Bestimmtheit, sondern es ist mit seiner vollständigen Bestimmung zu setzen, daß ihm ebenso sehr das Nichtseyn zukomme, und daß es somit als verschwindend in das Resultat eintrete. Nicht weil das Zufällige ist, sondern vielmehr, weil es ein Nichtseyn, nur Erscheinung, sein Seyn nicht wahrhafte Wirklichkeit ist, ist die absolute Nothwendigkeit; diese ist sein Seyn und seine Wahrheit.

Dieß Moment des Negativen liegt nicht in der Form des Verstandes-Schlusses, und darum ist er in diesem Boden der lebendigen Vernunft des Geistes mangelhaft; — in dem Boden, worin selbst die absolute Nothwendigkeit als das wahre Resultat gilt, als dieß, daß sie sich wohl durch Anderes, aber durch Aufheben desselben sich mit sich selbst vermittelt. So ist der Gang jenes Erkennens der Nothwendigkeit verschieden von dem Processe, welcher sie ist, solcher Gang ist darum nicht als schlechthin nothwendige, wahrhafte Bewegung, sondern als endliche Thätigkeit, ist nicht unendliches Erkennen, hat nicht das Unendliche, — dieß ist nur als diese Vermittelung mit sich durch die Negation des Negativen — zu seinem Inhalte und zu seinem Thun.

Der Mangel, der in dieser Form des Schließens aufgezeigt worden, hat, wie angegeben ist, den Sinn, daß in dem Beweise vom Daseyn Gottes, den er ausmacht, die Erhebung des Geistes zu Gott nicht richtig explicirt ist. Vergleichen wir beide,

so ist diese Erhebung allerdings gleichfalls das Hinausgehen über das weltliche Daseyn als über das nur Zeitliche, Veränderliche, Vergängliche; das Weltliche ist zwar als Daseyn ausgesagt und von ihm angefangen, aber indem es, wie gesagt, als das Zeitliche, Zufällige, Veränderliche und Vergängliche bestimmt ist, ist sein Seyn nicht ein Befriedigendes, nicht das wahrhaft Affirmative, es ist als das sich aufhebende, negirende bestimmt. Es ist in dessen Bestimmung, zu seyn, nicht beharrt, vielmehr ihm nur ein Seyn zugeschrieben, das mehr nicht als den Werth eines Nichtseyns hat, dessen Bestimmung das Nichtseyn seiner, das Andere seiner, somit seinen Widerspruch, seine Auflösung, Vergehen in sich schließt. Wenn es auch scheinen mag, oder auch der Fall seyn kann, daß dem Glauben doch dieses zufällige Seyn als eine Gegenwart des Bewußtseyns auf der einen Seite stehen bleibt, der andern, dem Ewigen, an und für sich Nothwendigen gegenüber, als eine Welt, über der der Himmel ist, so kommt es nicht darauf an, daß eine doppelte Welt vorgestellt wird, sondern mit welchem Werthe; dieser ist aber darin ausgedrückt, daß die eine die Welt des Scheins, die andere die Welt der Wahrheit ist. Indem die erstere verlassen, und zu der anderen nur so übergegangen wird, daß jene auch noch diesseits stehen bleibt, so ist doch im religiösen Geiste nicht der Zusammenhang vorhanden, als ob sie mehr als nur ein Ausgangspunkt, als ob sie als ein Grund festgestellt wäre, dem ein Seyn, Begründen, Bedingen zukäme. Die Befriedigung, alle Begründung jeder Art, findet sich vielmehr in die ewige Welt gelegt, als in das an und für sich Selbstständige. Wogegen in der Gestalt des Schlusses das Seyn beider auf gleiche Weise ausgedrückt; sowohl in dem einen Satze des Zusammenhangs: Wenn eine zufällige Welt ist, so ist auch ein absolut-Nothwendiges, — als in dem anderen, worin als Voraussetzung ausgesprochen wird, daß eine zufällige Welt ist,

und dann in dem dritten, dem Schlußsatze: Also ist ein absolut-Nothwendiges.

Ueber diese ausdrücklichen Sätze können noch etliche Bemerkungen hinzugefügt werden. Nämlich erstens bei dem letzten Satz muß sogleich die Verbindung der zwei entgegengesetzten Bestimmungen auffallen: Also ist das absolut-Nothwendige; Also drückt die Vermittelung durch Anderes aus, ist aber die Unmittelbarkeit und hebt jene Bestimmung sogleich auf, die, wie angeführt worden, dasjenige ist, weswegen man solches Erkennen über das, was dessen Gegenstand ist, für unzulässig erklärt hat. Das Aufheben der Vermittelung durch Anderes ist aber nur an sich vorhanden; die Darstellung des Schlusses spricht dieselbe vielmehr ausdrücklich aus. Die Wahrheit ist eine solche Macht, daß es auch am Falschen vorhanden ist, und es nur einer richtigen Bemerkung oder Hinsehens bedarf, um das Wahre an dem Falschen selbst zu finden, oder vielmehr zu sehen; das Wahre ist hier die Vermittelung mit sich durch die Negation des Anderen und der Vermittelung durch Anderes; die Negation ebenso wohl der Vermittelung durch Anderes, als auch der abstrakten, vermittelungslosen Unmittelbarkeit ist in jenem Also ist vorhanden.

Ferner wenn der eine Satz dieser ist: das Zufällige ist, der andere: das an und für sich Nothwendige ist, so ist wesentlich darauf reflektirt worden, daß das Seyn des Zufälligen einen ganz verschiedenen Werth hat von dem an und für sich nothwendigen Seyn; jedoch ist Seyn die gemeinschaftliche und Eine Bestimmung in beiden Sätzen. Der Uebergang bestimmt sich hiernach nicht als von einem Seyn in ein anderes Seyn, sondern als von einer Gedankenbestimmung in eine andere. Das Seyn reinigt sich von dem ihm unangemessenen Prädikate der Zufälligkeit; Seyn ist einfache Gleichheit mit sich selbst; die Zufälligkeit aber das in sich schlechthin ungleiche, sich widersprechende Seyn, welches erst in dem absolut-Nothwendigen

zu dieser Gleichheit mit sich selbst wieder hergestellt ist. Hieran unterscheidet sich also bestimmter dieser Gang der Erhebung, oder diese Seite des Beweisens von der angegebenen anderen, daß in jenem Gang die Bestimmung, welche zu beweisen ist, oder welche resultiren soll, nicht das Seyn ist; das Seyn ist vielmehr das in beiden Seiten gemeinschaftlich bleibende, das sich von der einen in die andere kontinuirt. In dem anderen Gange dagegen soll vom Begriffe Gottes zu seinem Seyn übergegangen werden; dieser Uebergang scheint schwerer, als der von einer Inhaltsbestimmtheit überhaupt, was man einen Begriff zu nennen pflegt, zu einem anderen Begriffe, zu einem homogeneren also, als der Uebergang vom Begriffe zum Seyn zu scheinen pflegt.

Es liegt hierbei die Vorstellung zu Grunde, daß Seyn nicht selbst auch ein Begriff oder Gedanke sey; in diesem Gegensatze, worin es für sich, isolirt herausgesetzt ist, haben wir es an der treffenden Stelle bei jenem Beweise zu betrachten. Hier aber haben wir es zunächst noch nicht abstrakt für sich zu nehmen; daß es das Gemeinschaftliche der beiden Bestimmungen, des Zufälligen und des absolut-Nothwendigen ist, ist eine Vergleichung und äußerliche Abtrennung desselben von ihnen, und zunächst ist es in der ungetrennten Verbindung mit jeder, zufälliges Seyn und absolut-nothwendiges Seyn; in dieser Weise wollen wir die angegebene Gestalt noch einmal vornehmen, und den Unterschied des Widerspruchs, den er nach den zwei entgegengesetzten Seiten, der spekulativen und der abstrakten verständigen, erleidet, daran noch näher herausheben.

Der angegebene Satz spricht folgenden Zusammenhang aus:

Weil das zufällige Seyn ist, so ist das absolut-nothwendige Seyn.

Nehmen wir diesen Zusammenhang einfach, ohne ihn durch die Kategorie eines Grundes und dergleichen näher zu bestimmen, so ist er nur dieser:

Das zufällige Seyn ist **zugleich** das Seyn eines Anderen, des absolut-nothwendigen Seyns.

Dieses **Zugleich** erscheint als ein Widerspruch, dem die zwei selbst entgegengesetzten Sätze, als die Auflösungen, entgegengestellt werden; der eine:

Das Seyn des Zufälligen ist **nicht** sein eignes Seyn, sondern **nur** das Seyn **eines Anderen**, und zwar bestimmt, **seines** Anderen, des absolut-Nothwendigen;

der andere: das Seyn des Zufälligen ist **nur sein eignes** Seyn, und nicht das Seyn eines Anderen, des absolut-Nothwendigen.

Der erste Satz ist als der wahrhafte Sinn, den auch die Vorstellung bei dem Uebergange habe, nachgewiesen worden; den spekulativen Zusammenhang, der in den Gedankenbestimmungen, welche die Zufälligkeit ausmachen, selbst immanent ist, werden wir weiterhin noch vornehmen. Aber der andere Satz ist der Satz des Verstandes, auf welchen sich die neuere Zeit so festgesetzt hat. Was kann verständlicher seyn, als daß irgend ein Ding, Daseyn, so auch das Zufällige, da es **ist**, sein eignes Seyn ist, eben das **bestimmte** Seyn ist, welches es ist, und nicht vielmehr ein anderes! Das Zufällige wird so für sich festgehalten, getrennt von dem absolut-Nothwendigen.

Noch geläufiger ist, für die zwei Bestimmungen die des **Endlichen** und **Unendlichen** zu gebrauchen, und das Endliche so für sich, isolirt von seinem Anderen, dem Unendlichen, zu nehmen. Es giebt darum, wird gesagt, keine Brücke, keinen Uebergang vom endlichen Seyn zu dem unendlichen; das Endliche bezieht sich schlechthin nur auf sich, nicht auf sein Anderes. Es ist ein leerer Unterschied, der zwischen Erkennen, als Form gemacht würde. Es ist mit Recht, daß eben die Unterschiedenheit beider zum Grunde von Schlüssen gemacht wird, — Schlüsse, die zunächst das Erkennen als endlich voraussetzen, und eben daraus folgern, daß dieß Erkennen das Unendliche

nicht erkennen könne, weil es dasselbe nicht zu fassen vermöge; so wie umgekehrt gefolgert wird, wenn das Erkennen das Unendliche erfaßte, so müßte es selbst unendlich seyn; dieß sey es aber anerkannter Maßen nicht; also vermöge es nicht das Unendliche zu erkennen. Sein Thun ist bestimmt, wie sein Inhalt. Endliches Erkennen und unendliches Erkennen geben dasselbe Verhältniß als Endliches und Unendliches überhaupt; — nur daß unendliches Erkennen sogleich noch mehr gegen das andere zurückstoßend ist, als das nackte Unendliche, und noch unmittelbarer auf die Scheidung beider Seiten hinweist, so daß nur die eine, endliches Erkennen bleibe. Hiermit ist alles Verhältniß der Vermittelung hinweg, in welches sonst das Endliche und das Unendliche als solches gesetzt werden können, wie das Zufällige und das absolut-Nothwendige. Die Form des Endlichen und Unendlichen ist in dieser Betrachtung mehr gäng und gäbe geworden. Jene Form ist abstrakter und erscheint darum als umfassender als die erstere; dem Endlichen überhaupt, und dem endlichen Erkennen wird wesentlich auch außer der Zufälligkeit die Nothwendigkeit, als Fortgang an der Reihe von Ursachen und Wirkungen, Bedingungen und Bedingten, hiermit sogleich zugeschrieben, die von uns früher als äußere Nothwendigkeit bezeichnet worden, und gemeinschaftlich unter dem Endlichen befaßt; ohnehin wird sie in Rücksicht auf das Erkennen allein verstanden, aber unter das Endliche befaßt ganz ohne Mißverstand, der durch die Kategorie des absolut-Nothwendigen herbeigeführt werden kann, dem Unendlichen entgegengestellt.

Wenn wir daher gleichfalls bei diesem Ausdruck bleiben, so haben wir für das Verhältniß von Endlichkeit und Unendlichkeit, bei dem wir stehen, das ihrer Verhältnißlosigkeit, Beziehungslosigkeit. Wir befinden uns bei der Behauptung, daß das Endliche überhaupt und das endliche Erkennen unvermögend sey, das Unendliche überhaupt, wie in seiner Form als absolute Nothwendigkeit, zu fassen; — oder auch aus den Begrif-

sen der Zufälligkeit und Endlichkeit, von denen dasselbe ausgehe, das Unendliche zu begreifen. Das endliche Erkennen ist darum endlich, weil es in endlichen Begriffen sich befindet, und das Endliche, darunter auch das endliche Erkennen, bezieht sich nur auf sich selbst, bleibt nur bei sich stehen, weil es nur sein Seyn, nicht das Seyn eines Anderen überhaupt, am wenigsten seines Anderen ist. Dieß ist der Satz, auf den so viel gepocht wird: es giebt keinen Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen, so auch nicht vom Zufälligen zum absolut-Nothwendigen, oder von den Wirkungen zu einer absolut ersten, nicht endlichen Ursache; es ist schlechthin eine Kluft zwischen beiden befestigt.

Vierzehnte Vorlesung.

Dieser Dogmatismus der absoluten Trennung des Endlichen und Unendlichen ist logisch; er ist eine Behauptung von der Natur der Begriffe des Endlichen und des Unendlichen, die in der Logik betrachtet wird. Hier halten wir uns zunächst an die Bestimmungen, die wir im Vorhergehenden zum Theil gehabt, die aber auch in unserem Bewußtseyn vorhanden sind. Die Bestimmungen, die in der Natur der Begriffe selbst liegen und in der Logik in der reinen Bestimmtheit ihrer selbst und ihres Zusammenhangs aufgezeigt werden, müssen auch in unserem gewöhnlichen Bewußtseyn sich hervorthun und vorhanden seyn.

Wenn also gesagt wird, das Seyn des Endlichen ist nur sein eignes Seyn, nicht vielmehr das Seyn eines Anderen; es ist also kein Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen möglich, also auch keine Vermittelung zwischen ihnen, weder an sich noch im und für das Erkennen, so daß etwa wohl das Endliche vermittelt sey durch das Unendliche, aber, worauf allein hier das Interesse ginge, nicht umgekehrt, so ist sich bereits auf das Fak-

tum berufen worden, daß der Geist des Menschen sich aus dem Zufälligen, Zeitlichen, Endlichen zu Gott, als dem absolut-Nothwendigen, Ewigen, Unendlichen erhebt, — das Faktum, daß für den Geist die sogenannte Kluft nicht vorhanden ist, daß er diesen Uebergang wirklich macht; daß durch jenen Verstand, der diese absolute Scheidung behauptet, die Menschenbrust es sich nicht nehmen läßt, eine solche Kluft nicht gelten zu lassen, sondern diesen Uebergang in der Erhebung zu Gott wirklich macht.

Darauf ist aber die Antwort fertig; das Faktum dieser Erhebung zugegeben, so ist dieß ein Uebergang des Geistes, aber nicht an sich, nicht ein Uebergang in den Begriffen oder gar der Begriffe selbst; und zwar darum nicht, weil eben im Begriffe das Seyn des Endlichen sein eigenes Seyn und nicht das Seyn eines Anderen sey. Wenn wir so das endliche Seyn als nur in Beziehung auf sich selbst stehend nehmen, so ist es so nur für sich, nicht Seyn für Anderes; es ist damit der Veränderung entnommen, ist unveränderlich, absolut. So ist es mit diesen sogenannten Begriffen beschaffen. Daß das Endliche absolut, unveränderlich, unvergänglich, ewig sey, dieß wollen aber diejenigen selbst nicht, welche die Unmöglichkeit jenes Uebergehens behaupten. Wäre der Irrthum, daß das Endliche als absolut genommen wird, nur ein Irrthum der Schule, eine Inkonsequenz, die sich der Verstand zu Schulden kommen ließe, — und zwar in den äußersten Abstraktionen, mit denen wir hier zu thun bekommen haben, so könnte man fragen, was denn solcher Irrthum verschlagen könne, indem man jene Abstraktionen wohl verächtlich finden kann, gegen eine Fülle des Geistes, wie sie die Religion überhaupt sonst ein großes, lebendiges Interesse desselben ist. Aber daß in diesen sogenannten großen, lebendigen Interessen in der That das festgehaltene Endliche das wahrhafte Interesse ausmacht, zeigt sich zu sehr in der Bemühung mit der Religion selbst, wo, jenem Grundsatze kon-

sequent, die Beschäftigung mit der Historie des endlichen Stoffes, des äußerlich Geschehenen und der Meinungen das Uebergewicht über den unendlichen Gehalt erlangt hat, der bekanntlich auf das Minimum zusammengeschrumpft ist. Es sind die Gedanken und jene abstrakten Bestimmungen vom Endlichen und Unendlichen, womit das Aufgeben des Erkennens der Wahrheit gerechtfertigt werden soll, und in der That ist es der reine Boden des Gedankens, auf welchen sich solche Interessen des Geistes hinspielen, um auf demselben ihre Entscheidung zu erhalten; denn die Gedanken machen die innerste Wesenheit der konkreten Wirklichkeit des Geistes aus.

Belassen wir diesen Begriffsverstand bei seiner Behauptung, daß das Seyn des Endlichen nur sein eignes Seyn, nicht das Seyn seines Anderen, nicht das Uebergehen selbst sey, und nehmen die weitere, das Erkennen ausdrücklich nennende Vorstellung auf. Wenn nämlich mit dem Faktum übereingestimmt wird, daß der Geist solchen Uebergang mache, so soll es doch nicht ein Faktum des Erkennens, sondern des Geistes überhaupt und bestimmt des Glaubens seyn. Es ist hierüber zur Genüge gezeigt worden, daß diese Erhebung, sie sey in der Empfindung oder im Glauben, oder wie die Weise ihres geistigen Daseyns bestimmt werde, im Innersten des Geistes auf dem Boden des Denkens geschieht; die Religion als die innerste Angelegenheit des Menschen hat darin den Mittelpunkt und Wurzel ihres Pulsirens; Gott ist in seinem Wesen Gedanke, Denken selbst, wie auch weiter seine Vorstellung und Gestaltung, so wie die Gestalt und Weise der Religion als Empfinden, Anschauen, Glauben und so ferner bestimmt werde. Das Erkennen thut aber nichts, als eben jenes Innerste für sich zum Bewußtseyn bringen; jenen denkenden Puls denkend zu erfassen. Das Erkennen mag hierin einseitig seyn und zur Religion noch mehr und wesentlich, Empfindung, Anschauen, Glauben gehören, so wie zu Gott noch weiter, als sein denkender und gedachter

Begriff, aber dieses Innerste ist darin vorhanden und von diesem zu wissen, heißt es denken, und Erkennen überhaupt heißt nur, es in seiner wesentlichen Bestimmtheit zu wissen.

Erkennen, Begreifen sind Worte, wie Unmittelbar, Glauben in der Bildung der Zeit; sie haben die Autorität des gedoppelten Vorurtheils für sich, des einen, daß sie ganz bekannt und damit letzte Bestimmungen seyen, bei denen daher nicht weiter nach ihrer Bedeutung und Bewährung zu fragen sey, und daß die Unfähigkeit der Vernunft, das Wahre, Unendliche zu begreifen, zu erkennen, etwas ebenso abgemachtes sey, als ihre Bedeutung überhaupt. Das Wort Erkennen, Begreifen, gilt wie eine magische Formel; sie ins Auge zu fassen, zu fragen, was dem Erkennen, Begreifen ist, fällt dem Vorurtheile nicht weiter ein, und darauf einzig und allein würde es ankommen, um über die Hauptfrage etwas wirklich treffendes zu sagen; es würde in solcher Untersuchung sich von selbst ergeben, daß das Erkennen nur das Faktum des Ueberganges, den der Geist selbst macht, ausspricht, und insofern das Erkennen wahrhaftes Erkennen, Begreifen, ist, so ist es ein Bewußtseyn der Nothwendigkeit, die jener Uebergang selbst enthält, nichts als das Auffassen dieser ihm immanenten, in ihm vorhandenen Bestimmung.

Aber wenn über das Faktum des Ueberganges von dem Endlichen zum Unendlichen geantwortet worden ist, daß derselbe im Geiste, oder im Glauben und der Empfindung und dergleichen, gemacht werde, so ist diese Antwort nicht die ganze Antwort; diese ist vielmehr eigentlich: das religiöse Glauben, Empfinden, innere Offenbarung ist eben dieß, unmittelbar von Gott zu wissen, nicht durch Vermittelung, nicht den Uebergang als einen wesentlichen Zusammenhang beider Seiten, sondern als einen Sprung zu machen. Das, was ein Uebergang genannt wurde, zerfällt hiernach in zweierlei gesonderte Akte, die äußerlich gegeneinander sind, etwa nur in der Zeit aufeinanderfolgen, in

der Vergleichung oder Erinnerung aufeinander bezogen werden. Das Endliche und Unendliche halten sich schlechthin in der Trennung, dieß vorausgesetzt, so ist die Beschäftigung des Geistes mit dem Endlichen eine besondere Beschäftigung, und seine Beschäftigung mit dem Unendlichen, Empfinden, Glauben, Wissen ein einzelner, unmittelbarer, einfacher Akt; nicht ein Akt des Uebergehens. Wie das Endliche und Unendliche beziehungslos sind, so auch die Akte des Geistes, seine Erfüllungen mit diesen Bestimmungen, Erfüllungen nur mit dem einen oder dem anderen, beziehungslos aufeinander. Wenn sie auch gleichzeitig seyn können, mit dem Unendlichen auch Endliches im Bewußtseyn ist, so sind sie nur Vermischungen; es sind zwei für sich bestehende Thätigkeiten, die sich einander nicht vermitteln.

Die Wiederholung, die in dieser Vorstellung liegt von der gewöhnlichen Scheidung des Endlichen und Unendlichen, ist schon angedeutet; von jener Trennung, durch welche das Endliche für sich auf einer Seite, und das Unendliche auf der anderen gegenüber gehalten, und das erstere nicht weniger, auf diese Weise für absolut erklärt wird; der Dualismus, der in weiterer Bestimmung der Manichäismus ist. Daß aber das Endliche absolut sey, dieß wollen diejenigen selbst nicht, die solches Verhältniß festsetzen; aber sie können jener Konsequenz nicht entgehen, welche keine erst aus jener Behauptung gezogene Konsequenz, sondern die direkte Behauptung selbst ist, daß das Endliche in keiner Verbindung mit dem Unendlichen, kein Uebergang von jenem zu diesem möglich sey, das Eine schlechthin von dem Anderen geschieden sey. Wird aber doch auch wieder eine Beziehung derselben vorgestellt, so ist bei der angenommenen Unverträglichkeit beider das Verhältniß nur negativer Art; das Unendliche soll das Wahre und das allein d. i. abstrakt Affirmative seyn, so daß es als Beziehung nur als Macht gegen das Endliche ist, das in jenem sich nur vernichtet; das Endliche muß, um zu seyn, sich vor dem Unendlichen zurückhalten, dasselbe fliehen; in der

Berührung damit kann es nur untergehen. In der subjektiven Existenz, die wir von diesen Bestimmungen vor uns haben, nämlich dem endlichen und unendlichen Wissen, soll die eine Seite, die der Unendlichkeit, das unmittelbare Wissen des Menschen von Gott seyn; die ganze andere Seite ist aber der Mensch überhaupt, er eben ist das Endliche, von dem vornehmlich die Rede ist, und eben dieß sein Wissen von Gott, es mag nun unmittelbar genannt werden oder nicht, ist sein Seyn, des Endlichen Wissen und Uebergehen von demselben zum Unendlichen. Wenn nun aber auch die Beschäftigung des Geistes mit dem Endlichen und die Beschäftigung desselben mit dem Unendlichen zweierlei geschiedene Thätigkeiten seyn sollen, so wäre die letzte als Erhebung des Geistes selbst nicht dieser immanente Uebergang und die Beschäftigung mit dem Endlichen ihrer Seits auch absolut, und schlechthin auf das Endliche als solches beschränkt. Hierüber ließe sich eine weitläufige Betrachtung anstellen; es mag hier genügen, nur daran zu erinnern, daß auch diese Seite, wenn gleich das Endliche ihr Gegenstand und Zweck ist, nur wahrhafte Beschäftigung, sey es Erkennen, Wissen, Dafürhalten, oder ein praktisches und moralisches Verhalten, seyn kann, insofern solches Endliche nicht für sich, sondern in seiner Beziehung auf das Unendliche, das Unendliche in ihm, gewußt, erkannt, bethätigt, überhaupt in dieser Bestimmung Gegenstand und Zweck ist. — Bekannt genug ist die Stellung, die dem Religiösen in Individuen und selbst in Religionen gegeben wird, daß dasselbe, Andacht, Herzens- und Geisteszerknirschung und Opfergaben, für sich als ein abgeschiedenes Geschäft abgemacht wird, und daneben das weltliche Leben, der Kreis der Endlichkeit, sich selber hingegeben und freigelassen bleibt, ohne Einfluß des Unendlichen, Ewigen, Wahren auf denselben, — d. h. ohne daß in dem Kreise des Endlichen zum Unendlichen übergegangen, das Endliche durch das Unendliche zur Wahrheit und Sittlichkeit vermittelt, und ebenso ohne daß das

Unendliche durch Vermittelung des Endlichen zu Gegenwart und Wirklichkeit gebracht würde.

Auf die schlechte Konsequenz, daß das Erkennende, der Mensch, absolut seyn müßte, um das Absolute zu fassen, brauchen wir hier schon darum nicht einzugehen, weil sie, ebenso sehr den Glauben, das unmittelbare Wissen träfe, als welches auch ein Fassen-in-sich, wenn nicht des absoluten Geistes Gottes, doch wenigstens des Unendlichen seyn soll; wenn dieß Wissen sich so sehr vor dem Konkreten seines Gegenstandes scheut, so muß er ihm doch etwas seyn; eben das Nichtkonkrete, das wenige oder gar keine Bestimmungen an ihm hat, ist das Abstrakte, das Negative, das Wenigste, etwa das Unendliche.

Aber es ist gerade diese schlechte Abstraktion des Unendlichen, durch welche die Vorstellung das Fassen desselben zurückstößt, aus dem einfachen Grunde, weil dagegen das Diesseitige, der Mensch, der menschliche Geist, die menschliche Vernunft ebenso als die Abstraktion des Endlichen fixirt wird. Die Vorstellung verträgt sich noch eher damit, daß der menschliche Geist, Denken, Vernunft, das absolut-Nothwendige fasse, denn dieses ist so unmittelbar als das Negative gegen sein Anderes, — das Zufällige, auf dessen Seite auch eine Nothwendigkeit, die äußerliche, steht, ausgedrückt und ausgesprochen. Was ist nun klarer, als daß der Mensch, der doch *ist*, das heißt, ein Positives, Affirmatives ist, sein *Negatives* nicht fassen kann? Noch mehr, da umgekehrt sein Seyn, seine Affirmation, die Endlichkeit, — also die Negation — ist, daß sie die Unendlichkeit, die dagegen gleichfalls die Negation, aber nun umgekehrt gegen jene Bestimmung das Seyn, die Affirmation ist, nicht fassen kann? Was ist aber ebenso klarer, als daß dem Menschen von den beiden Seiten die Endlichkeit zukommt? Von dem Raume faßt er etliche Fuße, außerhalb dieses Volumens ist die Unendlichkeit des Raumes; von der unendlichen Zeit ist ihm eine Spanne, die ebenso zum Augenblick gegen jene zusammenschrumpft, wie sein

Volumen zum Punkte. Aber abgesehen von dieser seiner äußerlichen Endlichkeit gegen jene unendliche Aeußerlichkeiten, so ist er anschauend, vorstellend, wissend, erkennend, — Intelligenz; — ihr Gegenstand ist die Welt, dieß Aggregat von unendlichen Einzelnheiten; wie gering ist die Anzahl derselben, die von den einzelnen Menschen gewußt werden, nicht der Mensch weiß, sondern der einzelne, — gegen die unendliche Menge, welche ist. Um sich die Geringfügigkeit des menschlichen Wissens recht vor Augen zu bringen, braucht man sich nur an das, was man nicht läugnen wird, daß unter göttlicher Allwissenheit verstanden zu werden pflege, etwa in der Vorstellung zu erinnern, die in den Lebensläufen nach aufsteigender Linie, — um dieses Werk des tiefsten Humors wieder einmal in Gedächtniß zurückzurufen, — II. Th. Beil. B. der Organist in L— in einer Leichenabdankung, davon giebt: „Der Gevatter Brise sprach mir gestern von der Größe des lieben Gottes! und ich hatte den Einfall, daß der liebe Gott jeden Sperling, jeden Stieglitz, jeden Hämpfling, jede Milbe, jede Mücke mit Namen zu nennen wüßte, so wie ihr! die Leute im Dorfe: Schmieds Greger, Briesens Peter, Heifrieds Hans — denkt nur! wenn der liebe Gott so jede Mücke ruft, die sich einander so ähnlich sehen, daß man schwören sollte, sie wären alle Schwester und Bruder! denkt nur!" — Aber gegen die praktische Endlichkeit stellt sich das Theoretische noch groß und weit dar; aber diese Zwecke, Plane oder Wünsche u. s. f., was im Kopfe keine Schranken hat, wie bringen sie, an die Wirklichkeit, der sie bestimmt sind, herangebracht, die menschliche Beschränktheit vollends vor Augen! Jene Weite der praktischen Vorstellung, das Streben, das Sehnen, eben daß es nur Streben, Sehnen ist, zeigt an ihm selbst seine Enge. — Diese Endlichkeit ist es, welche dem Unterfangen, das Unendliche zu fassen, zu begreifen, vorgehalten wird; der kritische Verstand, der diesen schlagend seyn sollenden Grund

festhält, ist über die Verstandesbildung jenes Organisten in L— in der That nicht hinaus, er steht vielmehr gegen denselben zurück; denn dieser gebrauchte solche Vorstellung unbefangen nur, um die Größe der Liebe Gottes einer Bauerngemeinde vorstellig zu machen; aber jener kritische Verstand gebraucht solche Endlichkeit gegen Gottes Liebe und deren Größe, nämlich gegen Gottes Gegenwart im Menschengeiste; dieser Verstand behält die Mücke der Endlichkeit fest im Kopfe, den betrachteten Satz: das Endliche ist; von welchem unmittelbar erhellt, daß er falsch ist, denn das Endliche ist dieß, was zu seiner Bestimmung und Natur hat, zu vergehen, nicht zu seyn, so daß dasselbe gar nicht gedacht, vorgestellt werden kann, ohne die Bestimmung des Nichtseyns, welche im Vergehen liegt. Wer ist so weit zu sagen: das Endliche vergeht. Wenn zwischen das Endliche und sein Vergehen das Jetzt eingeschoben und dem Seyn dadurch ein Halt gegeben werden soll: das Endliche vergeht, aber Jetzt ist es, so ist dieß Jetzt selbst ein solches, das nicht nur vergeht, sondern selbst vergangen ist, indem es ist: Jetzt, indem ich dieß Bewußtseyn des Jetzt habe, es spreche, ist es nicht mehr, sondern ein Anderes. — Es dauert ebenso, aber nicht als dieses Jetzt, und Jetzt hat nur den Sinn dieses, in diesem Augenblick — ohne Länge, — nur ein Punkt zu seyn; — es dauert eben als Negation dieses Jetzt, Negation des Endlichen, — somit als unendliches, als allgemeines. Schon das Allgemeine ist unendlich; der Respekt vor dem Unendlichen, der den Verstand abhält, dasselbe schon in jedem Allgemeinen vor sich zu haben, ist alberner Respekt zu nennen. Das Unendliche ist hoch und hehr; aber seine Hohheit und Hehrheit in jene unzählige Menge von Mücken, und die Unendlichkeit des Erkennens in das Kennen jener unzähligen Mücken, d. i. der einzelnen derselben, zu setzen, ist nicht die Unvermögenheit des Glaubens, des Geistes, der Vernunft, sondern des Verstandes, das Endliche als ein Nichtiges, das Seyn desselben als ein

solches, das schlechthin eben so sehr nur den Werth und die Bedeutung des Nichtseyns hat, zu fassen.

Der Geist ist unsterblich, er ist ewig; er ist dieß eben dadurch, daß er unendlich ist, daß er nicht solche Endlichkeit des Raumes, dieser fünf Fuß Höhe, zwei Fuß Breite und Dicke des Körpers, nicht das Jetzt der Zeit, sein Erkennen, nicht ein Inhalt in ihm von diesen unzähligen Mücken, und sein Wollen, seine Freiheit, nicht die unendliche Menge von Widerständen, noch von Zwecken und Thätigkeiten ist, welche solche Widerstände und Hindernisse gegen sich erfahren. Die Unendlichkeit des Geistes ist sein Insichseyn, abstrakt sein reines Insichseyn und dieß ist sein Denken, und dieses abstrakte Denken ist eine wirkliche, gegenwärtige Unendlichkeit, und sein konkretes Insichseyn ist, daß dieß Denken Geist ist.

Von der absoluten Scheidung der beiden Seiten sind wir also auf deren Zusammenhang zurückgekommen, in Ansehung dessen es keinen Unterschied macht, ob er im Subjektiven oder Objektiven vorgestellt wird. Es ist allein darum zu thun, ob er richtig aufgefaßt sey. Insofern er vorgestellt wird als ein nur subjektiver, der nur ein Beweisen für uns sey, so wird damit zugegeben, daß er nicht objektiv, nicht an und für sich richtig aufgefaßt sey; aber das Unrichtige ist nicht darein zu setzen, daß überhaupt kein solcher Zusammenhang, das heißt, keine Erhebung des Geistes zu Gott Statt finde.

Worauf es also ankäme, wäre die Natur dieses Zusammenhangs in seiner Bestimmtheit zu betrachten. Diese Betrachtung ist der tiefste Gegenstand, der erhabenste, darum auch der schwerste; sie kommt nicht mit endlichen Kategorien aus; d. h. die Denkweise, die wir im gemeinen Leben, im Verkehr mit zufälligen Dingen, aber ebenso, die wir in den Wissenschaften gewohnt sind, reicht nicht aus; die letztern haben ihre Grundlage, ihre Logik in Zusammenhängen des Endlichen, Ursache, Wirkung; ihre Gesetze, Gattungen, die Weisen des Schließens

sind lauter Verhältnisse des Bedingten, die in dieser Höhe ihre Bedeutung verlieren, zwar gebraucht werden müssen, aber so, daß sie immer zurückgenommen und berichtigt werden. Der Gegenstand, die Gemeinschaft Gottes und des Menschen mit einander, ist eine Gemeinschaft des Geistes mit dem Geiste; — er schließt die wichtigsten Fragen in sich; — es ist eine Gemeinschaft, schon darin liegt die Schwierigkeit, ebenso sehr den Unterschied darin festzuhalten, als ihn so zu bestimmen, daß auch die Gemeinschaft erhalten werde. Daß der Mensch von Gott weiß, ist nach der wesentlichen Gemeinschaft ein gemeinschaftliches Wissen, — d. i. der Mensch weiß nur von Gott, insofern Gott im Menschen von sich selbst weiß, dieß Wissen ist Selbstbewußtseyn Gottes, aber ebenso ein Wissen desselben vom Menschen, und dieß Wissen Gottes vom Menschen ist Wissen des Menschen von Gott. Der Geist des Menschen, von Gott zu wissen, ist nur der Geist Gottes selbst. Hierher fallen dann die Fragen von der Freiheit des Menschen, von der Verknüpfung seines individuellen Wissens und Bewußtseyns mit dem Wissen, in dem er in Gemeinschaft mit Gott ist, von dem Wissen Gottes in ihm. Diese Fülle des Verhältnisses des menschlichen Geistes zu Gott aber ist nicht unser Gegenstand; wir haben dieß Verhältniß nur an seiner abstraktesten Seite aufzunehmen, — nämlich als den Zusammenhang des Endlichen mit dem Unendlichen. So kontrastirend diese Dürftigkeit mit jenem Reichthum des Inhalts ist, so ist doch zugleich das logische Verhältniß auch der Grundfaden für die Bewegung jener inhaltsvollen Fülle.

Fünfzehnte Vorlesung.

Der Zusammenhang dieser Gedankenbestimmungen, der den ganzen Inhalt des in Rede stehenden Beweises ausmacht, — daß derselbe dem nicht entspricht, was in dem Beweise geleistet

werden soll, davon ist nachher noch wesentlich zu sprechen, — — ist im Bisherigen schon Gegenstand unserer Untersuchung gewesen; aber die eigentlich spekulative Seite des Zusammenhangs ist noch zurück, und hier ist, ohne diese logische Untersuchung hier auszuführen, anzugeben, welche Bestimmung desselben sie betrifft. Das Moment, auf das hauptsächlich in diesem Zusammenhange aufmerksam gemacht worden, ist, daß er ein Uebergang, d. h. daß das, wovon ausgegangen worden ist, darin die Bestimmung eines Negativen hat, als ein zufälliges Seyn, nur als Erscheinung ist, welches seine Wahrheit an dem absolut-Nothwendigen, dem wahrhaft Affirmativen desselben habe. Was nun dabei vors erste die erstere Bestimmung, das negative Moment, betrifft, so gehört zur spekulativen Auffassung nur dieß, daß dasselbe nicht als das bloße Nichts genommen wird; es ist nicht so abstrakt vorhanden; sondern ist nur ein Moment in der Zufälligkeit der Welt; das Negative so nicht als das abstrakte Nichts zu nehmen, soll daher keine Schwierigkeit haben; in dem, was die Vorstellung als die Zufälligkeit, Beschränktheit, Endlichkeit, Erscheinung vor sich hat, hat sie ein Daseyn, eine Existenz, aber wesentlich die Negation darin; die Vorstellung ist konkreter und wahrer als der abstrahirende Verstand, der, wenn er von einem Negativen hört, zu leicht das Nichts daraus macht, das bloße Nichts, das Nichts als solches, und jene Verbindung aufgiebt, in der es mit der Existenz gesetzt ist, insofern diese als zufällige, erscheinende u. s. f. bestimmt wird. Die denkende Analyse zeigt in solchem Inhalt die beiden Momente eines Affirmativen, des Daseyns, der Existenz als eines Seyns, aber auch desselben, das in sich die Bestimmung des Endes, des Fallens, der Schranke u. s. f., als der Negation hat; das Denken muß sie, um das Zufällige zu fassen, nicht auseinander fallen lassen, in ein Nichts für sich und in ein Seyn für sich; denn so sind sie nicht im Zufälligen,

sondern es faßt beide in sich; sie sind also nicht, jedes für sich in der Verbindung mit einander, das Zufällige selbst, wie es ist, als diese Verbindung beider zu nehmen. Dieß ist denn die spekulative Bestimmung, sie bleibt dem Inhalte der Vorstellung getreu, wogegen dem abstrakten Denken, welches die beiden Momente, jedes für sich, festhält, dieser Inhalt entflohen ist; er hat das, was Gegenstand des Verstandes ist, das Zufällige, aufgelöst.

Das Zufällige ist nun, so bestimmt, der Widerspruch in sich; das sich Auflösende gleichfalls somit eben ein solches, wie es unter den Händen des Verstandes geworden ist. Aber die Auflösung ist zweierlei; durch die, welche der Verstand vorgenommen hat, ist der Gegenstand, die konkrete Verbindung, nur verschwunden, in der andern Auflösung ist derselbe noch erhalten. Diese Erhaltung jedoch hilft ihm nicht viel, oder Nichts, denn er ist in derselben als der Widerspruch bestimmt, und der Widerspruch löst sich auf; was sich widerspricht, ist Nichts. So richtig dieß ist, so unrichtig ist es zugleich. Widerspruch und Nichts sind doch wenigstens von einander unterschieden; der Widerspruch ist konkret, er hat noch einen Inhalt, er enthält noch solche, die sich widersprechen; er spricht sie noch, er sagt es aus, von was er der Widerspruch ist; das Nichts hingegen spricht nicht mehr, ist inhaltslos, das vollkommen leere. Diese konkrete Bestimmung des einen und die ganz abstrakte des andern ist ein sehr wichtiger Unterschied. Ferner ist auch Nichts gar nicht der Widerspruch; Nichts widerspricht sich nicht, es ist identisch mit sich; es erfüllt daher den logischen Satz: daß Etwas sich nicht widersprechen solle, vollkommen; oder wenn dieser Satz so ausgesprochen wird: Nichts soll sich widersprechen, so ist dieß nur ein Sollen, das keinen Erfolg hat; denn Nichts thut das nicht, was es soll, es widerspricht sich nämlich nicht. Wenn aber thetisch gesagt wird: Nichts, was ist, widerspricht sich, so hat es damit unmittelbar seine Richtigkeit, denn

das Subjekt dieses Satzes ist ein Nichts, was aber ist; aber Nichts selbst als solches ist nur einfach, die Eine Bestimmung, die sich selbst gleich ist, sich nicht widerspricht.

So nur treibt die Auflösung des Widerspruches in Nichts, wie sie der Verstand macht, sich im Leeren oder näher im Widerspruche selbst herum, der durch solche Auflösung sich in der That als noch bestehend, als unaufgelöst kund giebt. Daß der Widerspruch so noch unaufgelöst ist, ist eben dieß, daß der Inhalt, das Zufällige, nur erst in seiner Negation in sich, gesetzt ist, noch nicht in der Affirmation, welche in dieser Auflösung, da sie nicht das abstrakte Nichts ist, enthalten seyn muß. Das Zufällige selbst ist freilich zunächst, wie es sich der Vorstellung präsentirt, ein Affirmatives, es ist ein Daseyn, Existenz, es ist die Welt, — Affirmation, Realität, oder wie man es nennen will, genug und drüber; aber so ist es noch nicht in seiner Auflösung gesetzt, nicht in der Auslegung seines Inhalts und Gehalts, und dieser ist es eben, der zu seiner Wahrheit, dem absolut-Nothwendigen, führen soll, und das Zufällige ist es sogleich selbst, in dem die Endlichkeit, Beschränktheit der Welt so weit, wie gesagt worden, herauspräparirt ist, um unmittelbar selbst seine Auflösung, nämlich nach der angegebenen negativen Seite, zu bedeuten. — Die Auflösung nun weiter dieses im Widerspruche auch als aufgelöst gesetzten Zufälligen ist als das Affirmative angegeben, welches in ihr enthalten sey. Diese Auflösung ist bereits angegeben, sie ist aus der Vorstellung des Menschensinnes auf- und angenommen worden, als der Uebergang des Geistes von dem Zufälligen zum absolut-Nothwendigen; welches hiernach selbst eben dieß Affirmative, die Auflösung jener ersten nur negativen Auflösung wäre. Das Spekulative noch dieses letzten, innersten Punktes angeben, heißt ebenfalls nichts anderes, als nur die Gedanken vollständig zusammennehmen, die in dem schon vorliegen, bei dem wir stehen, nämlich in jener ersten Auflösung; der Ver-

stand, der sie nur als den Widerspruch auffaßte, der sich in Nichts auflöse, nimmt nur die eine der darin enthaltenen Bestimmungen auf und läßt die andere weg.

Der Sache nach ist das konkrete Resultat in seiner explicirten Gestalt, d. i. die spekulative Form desselben, bereits und längst aufgestellt, nämlich in der Bestimmung, welche von der absoluten Nothwendigkeit gegeben worden ist. Aber es ist dabei für die Momente, die zu derselben gehören oder aus denen sie resultirt, äußerliche Reflexion und Raisonnement gebraucht worden; es ist hier nur dieß zu thun, jene Momente in dem selbst bemerklich zu machen, was wir als den Widerspruch, der die Auflösung des Zufälligen ist, gesehen haben. In der absoluten Nothwendigkeit sahen wir erstens das Moment der Vermittelung und zwar zunächst durch Anderes. In der Analyse des Zufälligen zeigt dieselbe sogleich so, daß dessen Momente Seyn überhaupt oder weltliche Existenz, und die Negation derselben, wodurch sie zur Bedeutung eines Scheines, eines an sich Nichtigen herabgesetzt wird, jedes nicht für sich isolirt, sondern als der Einen Bestimmung, nämlich dem Zufälligen, zukommend, schlechthin in der Beziehung auf das Andere ist, nur in dieser hat hier jedes seinen Sinn; diese Eine sie zusammenhaltende Bestimmung ist das sie Vermittelnde. In ihr nun wohl ist das Eine vermittelst des Anderen; aber außerhalb ihrer kann jedes für sich seyn, und soll jedes sogar für sich seyn, das Seyn für sich und die Negation für sich. Nennen wir aber jenes Seyn in der konkreteren Gestalt, in der wir es hier haben, nämlich als die weltliche Existenz, so geben wir doch wohl zu, daß dieselbe nicht für sich, nicht absolut, nicht ewig, sondern vielmehr an sich nichtig ist, ein Seyn wohl hat, aber nicht ein Fürsichseyendes, — denn eben dieses Seyn ist als Zufälliges bestimmt. Wenn nun so in der Zufälligkeit jede der beiden Bestimmungen nur in der Beziehung auf die andere ist, so erscheint diese Vermittelung derselben selbst

zufällig, nur vereinzelt, nur an diesem Orte vorhanden. Was das unbefriedigende ist, ist, daß die Bestimmungen für sich genommen werden können, das heißt so, wie sie selbst als solche seyen, sich nur auf sich beziehen, also unmittelbar, so an ihnen selbst nicht vermittelt sind. Die Vermittelung ist ihnen somit nur etwas äußerlich Angethanes, als selbst Zufälliges; d. h. die eigene innere Nothwendigkeit der Zufälligkeit ist nicht dargethan.

Diese Reflexion führte somit auf die Nothwendigkeit des Ausgangspunkts an ihm selbst, den wir als gegeben, eben als Ausgangspunkt, aufgenommen haben; — sie führt auf den Uebergang nicht vom Zufälligen zum Nothwendigen, sondern der an sich innerhalb des Zufälligen selbst Statt hat, von einem jeden der Momente aus, die dasselbe konstituiren, zu seinem Andern. Dieß würde zur Analyse der ersten abstrakten logischen zurückführen, und es genügt hier, die Zufälligkeit als das Uebergehen an ihm selbst, sein selbst aufheben, wie es in der Vorstellung ist, anzunehmen.

Damit ist zugleich das zweite Moment, der absoluten Nothwendigkeit, in der aufgezeigten Auflösung der Zufälligkeit angegeben; nämlich das der Vermittelung mit sich selbst. Die Momente der Zufälligkeit sind zunächst Andere gegeneinander, und jedes ist so darin gesetzt als vermittelt mit einem Andern seiner. Aber in der Einheit beider ist jedes ein Negirtes, damit ist ihr Unterschied aufgehoben, und indem noch von dem Einen beider gesprochen wird, so ist es nicht mehr bezogen auf ein von ihm Unterschiedenes, hiermit auf sich selbst; die Vermittelung also mit sich gesetzt.

Die spekulative Betrachtung hat demnach diesen Sinn, daß sie das Zufällige an ihm selbst in seiner Auflösung erkennt, welche zunächst als eine äußerliche Analyse dieser Bestimmung erscheint; aber sie ist nicht nur dieß, sondern ist die Auflösung derselben an ihr selbst, das Zufällige selbst ist dieß, sich aufzulösen, an ihm das Uebergehen zu seyn. Aber zweitens ist diese

Auflösung nicht die Abstraktion des Nichts, sondern sie ist die Affirmation an ihr, — diese Affirmation, welche wir die absolute Nothwendigkeit nennen. So ist dieses Uebergehen begriffen; das Resultat ist als immanent im Zufälligen aufgezeigt, d. i. dieses ist es selbst, in seine Wahrheit umzuschlagen, und die Erhebung unseres Geistes zu Gott, insofern wir vorläufig für Gott keine weitere Bestimmung haben, als die des absolutnothwendigen Seyns, oder indem wir uns vor der Hand mit derselben begnügen, — ist das Durchlaufen dieser Bewegung der Sache; es ist diese Sache an und für sich selbst, welche in uns treibt, diese Bewegung in uns treibt.

Es ist schon bemerkt worden, daß für das Bewußtseyn, welches die Gedankenbestimmungen nicht in dieser ihrer reinen, spekulativen Bestimmung und damit nicht in dieser ihrer Selbstauflösung und Selbstbewegung vor sich hat, sondern sich dieselben vorstellt, der Uebergang dadurch sich erleichtert ist, daß das, wovon ausgegangen wird, das Zufällige, schon selbst die Bedeutung hat, das sich Auflösende, Uebergehende zu seyn; dadurch ist ihm der Zusammenhang von dem, wovon ausgegangen wird, zu dem, bei welchem angelangt wird, für sich klar. Dieser Ausgangspunkt ist damit für das Bewußtseyn der vortheilhafteste, zweckmäßigste; es ist der Instinkt des Denkens, der an sich jenen Uebergang macht, der die Sache ist, aber der ihn auch in solcher Denkbestimmung ins Bewußtseyn bringt, daß er für dessen bloßes Vorstellen leicht, nämlich abstrakt identisch erscheint; — eben die Welt als das Zufällige bestimmt ist ausgesprochen, als auf ihr Nichtseyn hinzeigend, auf das Andere ihrer, als ihre Wahrheit.

So ist der Uebergang verständlich gemacht, dadurch daß er in dem Ausgangspunkt nicht nur an sich liegt, sondern daß auch dieser das Uebergehen sogleich bedeutet, d. h. diese Bestimmung auch gesetzt, also an ihm ist; auf diese Weise ist ihr Daseyn für das Bewußtseyn gegeben, welches eben inso-

fern sich vorstellend verhält, als es mit unmittelbarem Daseyn zu thun hat, das hier eine Denkbestimmung ist. Ebenso verständlich ist das Resultat, das absolut-Nothwendige; es enthält die Vermittelung, und für das Verständlichste gilt eben dieser Verstand des Zusammenhanges überhaupt, der in endlicher Weise als der Zusammenhang des Einen mit einem Andern genommen wird, aber auch, insofern solcher Zusammenhang in sein ungenügendes Ende verfällt, hiegegen das Korrektiv mit sich führt. Solcher Zusammenhang führt für sich, indem dessen Gesetz immer in seinem Stoffe die Forderung vor sich hat, sich zu wiederholen, immer zu einem Andern, d. i. einem Negativen, das Affirmative, das in diesem Fortgang wiederkehrt, ist nur ein solches, das nur von sich fortschickt, und das Eine sowohl als das Andere ist so ohne Rast und Befriedigung. Aber das absolut-Nothwendige, indem es einer Seits jenen Zusammenhang selbst herbeibringt, ist es dieß, ihn ebenso abzubrechen, das Hinausgehen in sich zurückzubringen und das Letzte zu gewähren; das absolut-Nothwendige ist, weil es ist; so ist jenes Andere und das Hinausgehen nach dem Andern beseitigt und durch diese bewußtlose Inkonsequenz die Befriedigung gewährt.

Sechszehnte Vorlesung.

Das Bisherige hat das Dialektische, die absolute Flüssigkeit der Bestimmungen, die in die Bewegung, welche diese erste Erhebung des Geistes zu Gott ist, eintreten, zum Gegenstande gehabt. Nun ist noch das Resultat, von dem angenommenen Ausgangspunkte bestimmt, für sich zu betrachten.

Dieß Resultat ist das absolut-nothwendige Wesen; — der Sinn eines Resultates ist bekannt, daß es dieß nur so ist, daß darin die Bestimmung der Vermittelung und damit des

Resultates ebenso aufgehoben ist; — die Vermittelung war das Sich-selbst-aufheben der Vermittelung. — Wesen ist die noch ganz abstrakte Identität mit sich, es ist weder Subjekt, noch weniger Geist; die ganze Bestimmung fällt in die absolute Nothwendigkeit, die als Seyn ebenso unmittelbar Seyendes ist, — in der That an sich zum Subjekte sich beschließt, aber zunächst in der bloß oberflächlichen Form von Seyendem, absolut-Nothwendigem.

Daß aber diese Bestimmung für unsere Vorstellung Gottes nicht hinreicht, diesen Mangel lassen wir einstweilen insofern bei Seite gestellt seyn, als bereits angegeben worden, daß die andern Beweise die weitern, konkretern Bestimmungen herbeiführen. Aber es sind Religionen und philosophische Systeme, deren Mangelhaftigkeit darin liegt, daß sie nicht über die Bestimmung der absoluten Nothwendigkeit hinausgegangen sind. Die konkretern Gestalten, in welchen dieß Princip in den erstern ausgebildet ist, zu betrachten, gehört in die Philosophie der Religion und in die Geschichte der Religionen. Hier mag nach dieser Seite nur dieß bemerkt werden, daß überhaupt die Religionen, denen solche Bestimmtheit zu Grunde liegt, in der innern Konsequenz des konkreten Geistes reicher, mannigfaltiger werden als das abstrakte Princip zunächst mit sich bringt; in der Erscheinung und in dem Bewußtseyn fügen sich die weitern Momente der erfülltern Idee, inkonsequent gegen jenes abstrakte Princip hinzu. Aber es ist wesentlich zu unterscheiden, ob diese Zusätze der Gestaltung nur der Phantasie angehören und das Konkrete in seinem Innern nicht über jene Abstraktion hinausgeht, so daß wie in orientalischen, namentlich der indischen Mythologie, der unendliche Reichthum von Götterpersonen, die nicht nur als Mächte überhaupt, sondern als selbstbewußte, wollende Figuren eingeführt werden, doch geistlos bleibt, oder aber jener Einen Nothwendigkeit unerachtet in diesen Personen das höhere geistige Princip und damit in ihren Verehrern die geistige Freiheit aufgetaucht

ist. So sehen wir die absolute Nothwendigkeit als das Schicksal in der Religion der Griechen als das Oberste, Letzte gestellt, — und nur unter demselben noch den heitern Kreis konkreter, lebendiger, auch als geistig und bewußt vorgestellter Götter, die sich wie in der genannten und andern Mythologien zu einer weiten Menge von Heroen, Nymphen des Meeres, der Flüsse u. s. f., der Musen, der Faunen u. s. f. ausdehnen, und Theils als Chor und Begleitung, als weitere Partikularisationen eines der göttlichen höhern Häupter, Theils als Gebilde von geringerem Gehalt überhaupt sich an die gewöhnliche Aeußerlichkeit der Welt und ihre Zufälligkeiten anschließen. Hier macht die Nothwendigkeit die abstrakte Macht über alle die besondern geistigen, sittlichen und natürlichen Mächte aus, aber diese letztern behalten Theils nur die Bedeutung geistloser, natürlicher Macht, die der Nothwendigkeit ganz verfallen bleibt, und ihre Persönlichkeiten sind nur Personifikationen, Theils aber, ob sie gleich auch nicht Personen genannt zu werden verdienen, enthalten sie die höhere Bestimmung der subjektiven Freiheit in sich, und stehen auf dieser über ihrer Herrin, der Nothwendigkeit, der nur die Beschränktheit dieses tiefern Princips noch unterworfen ist, welches Princip anderwärtsher seine Reinigung von dieser Endlichkeit, in der es zunächst hervortritt, zu erwarten und für sich in seiner unendlichen Freiheit sich zu manifestiren hat.

Die konsequente Durchführung der Kategorie der absoluten Nothwendigkeit ist in Systemen nachzusehen, die vom abstrakten Gedanken ausgehen; diese Durchführung betrifft die Beziehung dieses Princips auf die Mannigfaltigkeit der natürlichen und geistigen Welt. Die absolute Nothwendigkeit als das einzige Wahre und wahrhaft Wirkliche zu Grunde gelegt, in welches Verhältniß sind die weltlichen Dinge zu ihr gesetzt? Diese Dinge sind nicht nur die natürlichen, sondern auch der Geist, die geistige Individualität mit allen ihren Begriffen, Interessen und

Zwecken. Dieß Verhältniß ist aber schon in jenem Princip bestimmt; sie sind zufällige Dinge. Ferner sind sie von der absoluten Nothwendigkeit selbst unterschieden; aber sie haben kein selbstständiges Seyn gegen sie, aber diese damit auch nicht gegen sie; — es ist nur Ein Seyn, und dieß kommt der Nothwendigkeit zu, die Dinge sind nur dieß, ihr zuzufallen. Das, was wir als die absolute Nothwendigkeit bestimmt haben, ist näher zum allgemeinen Seyn, zur Substanz zu hypostasiren, als Resultat ist sie die durch Aufheben der Vermittelung mit sich vermittelte Einheit, — so einfaches Seyn, sie allein das Subsistiren der Dinge. Wenn vorhin an die Nothwendigkeit als griechisches Schicksal erinnert worden ist, so ist sie die bestimmungslose Macht, aber das Seyn selbst ist von jener Abstraktion schon zu diesen herabgestiegen, über denen sie seyn soll. Jedoch wäre auch das Wesen oder die Substanz selbst nur das Abstraktum, so hätten die Dinge außer ihr das selbstständige Bestehen konkreter Individualität; sie muß zugleich als die Macht derselben bestimmt seyn, das negative Princip, welches sich in ihnen geltend macht, wodurch sie eben das Vergehende, Vergängliche, nur Erscheinung sind. Dieß Negative haben wir als die eigene Natur der zufälligen Dinge gesehen; sie haben diese Macht so an ihnen selbst und sind nicht Erscheinung überhaupt, sondern die Erscheinung der Nothwendigkeit. Diese enthält die Dinge oder vielmehr in ihrem Momente der Vermittelung; aber ist nicht durch Anderes ihrer selbst vermittelt, sondern ist die Vermittelung zugleich ihrer selbst mit sich. Sie ist der Wechsel ihrer absoluten Einheit, sich als Vermittelung zu bestimmen, d. i. als äußere Nothwendigkeit, Verhalten von Anderem zu Anderem, d. i. in die unendliche Vielheit, die in sich durch und durch bedingte Welt, sich zu zerstreuen, aber so daß sie die äußerliche Vermittelung, die zufällige Welt zu einer Erscheinungswelt herabsetzt und in ihr als deren Macht in diesem Nichtigen mit sich selbst zusammengeht, sich selbst sich

gleich setzt. So ist Alles in sie eingeschlossen, und sie ist in Allem unmittelbar gegenwärtig; sie ist von der Welt sowohl das Seyn, als der Wechsel und die Veränderung.

Die Bestimmung der Nothwendigkeit, wie ihr spekulativer Begriff sich uns explicirt hat, ist überhaupt der Standpunkt, welcher Pantheismus genannt zu werden pflegt, und bald entwickelter und ausdrücklicher, bald oberflächlicher das angegebene Verhältniß ausspricht. Schon das Interesse, das dieser Name in neuern Zeiten wieder erweckt hat, noch mehr das Interesse des Princips selbst erfordert, unsere Aufmerksamkeit noch darauf zu richten. Der Mißverstand, der in Ansehung desselben obwaltet, kann nicht unerwähnt und unberichtigt gelassen werden, und dann ist auch die Stellung des Princips in der höhern Totalität, der wahrhaften Idee Gottes, im Zusammenhange damit zu erwägen. Indem vorhin die Betrachtung der religiösen Gestaltung des Princips auf die Seite gestellt worden, so kann, um ein Bild von demselben vor die Vorstellung zu bringen, für den ausgebildetsten Pantheismus die indische Religion angeführt werden; mit welcher Ausbildung dieß zugleich verbunden ist, daß die absolute Substanz, das in sich Einige, in der Form des Denkens unterschieden von der accidentellen Welt als existirend vorgestellt wird. Die Religion enthält für sich wesentlich das Verhältniß des Menschen zu Gott, und als Pantheismus läßt sie das Eine Wesen um so weniger in der Objektivität stehen, in welcher die Metaphysik dasselbe als Gegenstand belassen und zu halten die Bestimmung zu haben meint. Auf den merkwürdigen Charakter dieser Subjektivirung der Substanz ist zuerst aufmerksam zu machen. Das selbstbewußte Denken macht nämlich nicht nur jene Abstraktion der Substanz, sondern ist dieses Abstrahiren selbst; es ist diese selbst einfache Einheit als für sich existirend, welche die Substanz heißt. So wird dieß Denken als die Welten erschaffende und erhaltende, und ebenso deren partikularisirtes Daseyn verän=

dernde, umwandelnde Macht gewußt — dieß Denken heißt Brahm, es existirt als das natürliche Selbstbewußtseyn der Brahminen, und als das Selbstbewußtseyn Anderer, welche ihr mannnigfaltiges Bewußtseyn, Empfindungen, sinnliche und geistige Interessen und die Regsamkeit in denselben bezwingen, ertödten und es zur vollkommenen Einfachheit und Leerheit jener substantiellen Einheit reduciren. So gilt dieß Denken, diese Abstraktion der Menschen in sich als die Macht der Welt. — Die allgemeine Macht partikularisirt sich zu Göttern, die jedoch zeitlich und vergänglich sind, oder was dasselbe ist, alle Lebendigkeit, geistige wie natürliche Individualität wird aus der Endlichkeit ihres nach allen Seiten bedingten Zusammenhangs gerissen, — aller Verstand an demselben getilgt, — und in die Gestalt daseyender Göttlichkeit erhoben. —

Wie erinnert, erscheint in diesen Pantheismen als Religionen das Princip der Individualisation in der Inkonsequenz gegen die Macht der substantiellen Einheit. Die Individualität wird zwar nicht bis zur Persönlichkeit gesteigert; aber die Macht entfaltet sich wild genug als Inkonsequenz des Uebergehens in das Entgegengesetzte; wir befinden uns auf einem Boden zügelloser Verrücktheit, wo die gemeinste Gegenwart unmittelbar zu einem Göttlichen erhoben und die Substanz in endlicher Gestalt existirend vorgestellt ist, und ebenso unmittelbar die Gestaltung sich verflüchtigt.

Die orientalische Weltanschauung ist im Allgemeinen diese Erhabenheit, welche alle Vereinzelung in die besonderen Gestaltungen, und die partikularen Existenzen und Interessen in das Weite führt, das Eine in Allem anschaut, und dieß für sich abstrakte Eine eben damit in alle Herrlichkeit und Pracht des natürlichen und geistigen Universums kleidet. Die Seele ihrer Dichter taucht sich in diesen Ocean, ertrinkt darin alle Bedürfnisse, Zwecke und Sorgen eines kleinlichen gebundenen Lebens

und schwelgt in dem Genuß dieser Freiheit, zu dem sie alle Schönheit der Welt als Schmuck und Zierrath verwenden.

Schon aus diesem Bild erhellt das, worüber ich mich anderwärts erklärt habe, daß der Ausdruck Pantheismus oder vielmehr der deutsche Ausdruck, in welchen er etwa umgesetzt wird, daß Gott das Eine und Alles sey, — τὸ ἓν καὶ πᾶν, — zu der falschen Vorstellung führt, daß in pantheistischer Religion oder Philosophie Alles, d. h. jede Existenz in ihrer Endlichkeit und Einzelnheit seyend als Gott oder als ein Gott ausgesprochen, das Endliche als seyend vergöttert werde. Dergleichen Zumuthung kann nur in einen bornirten menschlichen, oder vielmehr Schulverstand kommen, welcher gänzlich unbekümmert um das, was wirklich ist, sich eine Kategorie, und zwar die der endlichen Vereinzelung festsetzt, und die Mannigfaltigkeit, von der er gesprochen findet, nun als feste, seyende, substantielle Vereinzelung faßt. Es ist nicht zu verkennen, daß die wesentliche und christliche Bestimmung der Freiheit und der Individualität, die als frei unendlich in sich und Persönlichkeit ist, den Verstand dazu verleitet, die Vereinzelung der Endlichkeit in der Kategorie eines seyenden unveränderlichen Atomen zu fassen, und das Moment des Negativen, welches in Macht und in deren allgemeinen Systeme liegt, zu übersehen. Alles, d. h. alle Dinge in ihrer existirenden Vereinzelung, — seyen Gott, — so stellt er sich den Pantheismus vor, indem er das πᾶν in dieser bestimmten Kategorie von Allem und jedem Einzelnen nimmt; — eine solche Ungereimtheit ist keinem Menschen je in den Kopf gekommen, außer solchen Anklägern des Pantheismus. Dieser ist vielmehr das Gegentheil der Ansicht, die sie ihm zuschreiben; das Endliche, Zufällige ist nicht das für sich bestehende, im affirmativen Sinne nur Manifestation, Offenbarung des Einen, die Erscheinung nur desselben, die für sich selbst nur Zufälligkeit ist; sogar ist die negative Seite, das Untergehen in der Macht die Idealität des Seyenden, als mo-

mentanen Ausgangspunktes, in der Macht, die überwiegende Seite. Wohingegen jener Verstand dafür hält, daß diese Dinge für sich sind, ihr Wesen in sich haben, und so in und nach dieser endlichen Wesenheit göttlich seyn, oder gar Gott seyn sollen; sie können von der Absolutheit des Endlichen nicht loskommen; und in der Einheit mit dem Göttlichen sich nicht dasselbe als aufgehoben und verschwindend denken, sondern erhalten es sich darin immer noch als seyend; vielmehr, indem das Endliche, wie sie sagen, durch den Pantheismus verunendlicht wird, eben hiermit hat das Endliche kein Seyn mehr.

Die philosophischen Systeme der Substantialität — es ist vorzuziehen, sie so und nicht Systeme des Pantheismus zu nennen, wegen jener falschen Vorstellung, die sich mit diesem Namen verknüpft — unter den Alten ist im Allgemeinen das eleatische, unter den Neueren das spinozistische System zu nennen — sind, wie erinnert, konsequenter, als die Religionen, indem sie in der metaphysischen Abstraktion festhalten. Die eine Seite des Mangels, mit dem sie behaftet sind, ist die in der Verstandesvorstellung des Ganges der Erhebung aufgezeigte Einseitigkeit, — nämlich daß sie von dem vorhandenen Daseyn anfangen, dasselbe als ein Nichtiges, und als die Wahrheit desselben das absolute Eine erkennen. Sie haben eine Voraussetzung, negiren sie in der absoluten Einheit, aber kommen nicht zurück daraus zu jener Voraussetzung, sie lassen die Welt, welche selbst nur in einer Abstraktion der Zufälligkeit, des Vielen u. s. f. gefaßt ist, nicht aus der Substanz erzeugt werden; es geht alles nur in diese Einheit als in die ewige Nacht, ohne daß sie als Princip bestimmt wäre, welches sich selbst zu seiner Manifestation bewegte, welches producirte, — als das Unbewegte, welches bewegt; — nach dem tiefen Ausdrucke des Aristoteles.

a. In diesen Systemen ist das Absolute, ist Gott bestimmt als das Eine, das Seyn, das Seyn in allem Daseyn, die

absolute Substanz, das nicht nur durch Anderes, sondern das an und für sich nothwendige Wesen; die Causa sui, — Ursache seiner selbst und damit Wirkung seiner selbst; d. i. die sich selbst aufhebende Vermittelung. Die Einheit in dieser letzteren Bestimmung gehört einem unendlich tiefer gebildeten Denken an als die abstrakte des Seyns oder des Einen. Dieser Begriff ist zur Genüge erläutert worden; Causa sui ist ein sehr frappanter Ausdruck für dieselbe und es kann daher noch eine erläuternde Rücksicht darauf genommen werden. Das Verhältniß von Ursache und Wirkung gehört dem aufgezeigten Momente der Vermittelung durch Anderes, das wir in der Nothwendigkeit gesehen haben, an, und ist die bestimmte Form derselben; durch ein Anderes ist Etwas vollständig vermittelt, insofern dieß Andere seine Ursache ist. Diese ist die ursprüngliche Sache, also schlechthin unmittelbar und selbstständig; die Wirkung dagegen das nur gesetzte, abhängige und so fort. Der Gegensatz als von Seyn und Nichts, Einem und Vielem u. s. f. enthält seine Bestimmungen so, daß sie in ihrer Beziehung aufeinander gleichen, auch noch außerdem als unbezogen für sich gelten, das Positive, das Ganze u. s. f. ist auf das Negative, die Theile wohl bezogen und diese Beziehung gehört zu ihrem wesentlichen Sinn, aber außer dieser Beziehung hat das Positive, wie das Negative, das Ganze, die Theile u. s. f. auch noch die Bedeutung einer Existenz für sich. Aber die Ursache und Wirkung haben schlechthin nur ihren Sinn in ihrer Beziehung; die Ursache geht nicht darüber hinaus, eine Wirkung zu haben; der Stein, der fällt, hat die Wirkung eines Drucks auf den Gegenstand, auf welchen er fällt, außer dieser Wirkung, die er als ein schwerer Körper hat, ist er sonst noch physikalisch besondert und von anderen gleich schweren Körpern verschieden; oder indem er in diesem Drucke fortdauernd Ursache ist, nehmen wir zum Beispiel, daß seine Wirkung vorübergehend ist, indem er einen anderen Körper zerschlägt, so hört er inso-

fern auf Ursache zu seyn, und ist gleichfalls außer dieser Beziehung ein Stein, was er vorher war. Dieß schwebt der Vorstellung vornehmlich vor, insofern sie sich die Sache als die ursprüngliche, auch außerhalb ihres Wirkens beharrende bestimmt. Allein der Stein bleibt außer jener seiner Wirkung allerdings Stein, allein nicht Ursache; dieß ist er nur *in* seiner Wirkung, nimmt man die Zeitbestimmung *während* seiner Wirkung.

Ursache und Wirkung sind so überhaupt untrennbar; jede hat nur so weit Sinn und Seyn, als sie in dieser Beziehung auf die andere ist; und doch sollen sie schlechthin verschieden seyn; wir bleiben ebenso fest dabei stehen, daß die Ursache nicht die Wirkung und die Wirkung nicht die Ursache ist, und der Verstand hält hartnäckig an diesem Fürsichseyn jeder dieser Bestimmungen, an ihrer Beziehungslosigkeit.

Wenn wir aber gesehen haben, daß die Ursache von der Wirkung untrennbar ist, daß sie nur einen Sinn hat *in* dieser, so ist somit die Ursache selbst vermittelt durch die Wirkung; in und durch die Wirkung ist sie erst Ursache. Dieß heißt aber nichts anderes, als die Ursache ist Ursache ihrer selbst, nicht eines Anderen; denn dieß, was das Andere seyn sollte, ist so, daß in ihm die Ursache erst Ursache, darin also nur bei sich selbst ankömmt, darin nur *sich* bewirkt.

Jacobi hat auf diese spinozistische Bestimmung, die Causa sui, reflektirt, (Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen, 2te Ausg. S. 416.) und ich führe seine Kritik darüber auch deswegen an, weil sie ein Beispiel ist, wie *Jacobi*, der Anführer der Parthei des *unmittelbaren Wissens*, des *Glaubens*, der den Verstand so sehr verwirft, indem er Gedanken betrachtet, über den bloßen Verstand nicht hinauskommt. Ich übergehe, was er am angeführten Orte über den Unterschied der Kategorie von Grund und Folge und der von Ursache und Wirkung angiebt, und an diesem Unterschiede auch in späteren polemischen Aufsätzen eine wahrhafte Bestimmung für die Natur

Gottes zu haben glaubt; ich führe nur die nächste Folge an, die er angiebt, daß man aus der Verwechslung beider habe, nämlich „daß man glücklich herausbringe, daß die Dinge entstehen können, ohne daß sie entstehen, sich verändern, ohne sich zu verändern, vor und nach einander seyn können, ohne vor und nach einander zu seyn." Solche Folgerungen aber sind zu ungereimt, als daß darüber weiter etwas zu sagen wäre; der Widerspruch, auf den der Verstand einen Satz hinausgebracht hat, ist ein Letztes, schlechthin die Grenze am Horizont des Denkens, über die man nicht weiter kann, sondern davor nur umkehren muß. Die Auflösung aber dieses Widerspruchs haben wir gesehen, und wollen dieselbe auf die Gestalt, in der er hier vorkommt und behauptet wird, anwenden oder vielmehr nur kurz die Beurtheilung obiger Behauptung anzeigen. Unmittelbar ungereimt soll die angegebene Konsequenz seyn, daß Dinge entstehen können, ohne zu entstehen, sich verändern, ohne sich zu verändern u. s. f. Wir sehen, daß damit die Vermittelung durch Anderes mit sich, die Vermittelung als sich aufhebende Vermittelung ausgedrückt ist, aber geradezu verworfen wird. Der abstrakte Ausdruck: die Dinge, thut das seinige, um Endliches vor die Vorstellung zu bringen; das Endliche ist ein solches beschränktes Seyn, dem nur die Eine Qualität von entgegengesetzten zukommen kann, das in der anderen nicht bei sich bleibt, sondern nur zu Grunde geht. Aber das Unendliche ist diese Vermittelung durch das Andere mit sich selbst, und ohne die Exposition dieses Begriffs zu wiederholen, nehmen wir ein Beispiel, und selbst nur aus dem Kreise des natürlichen, nicht einmal des geistigen Daseyns, — das Lebendige überhaupt. Was uns als dessen Selbsterhaltung wohl bekannt ist, ist in Gedanken ausgedrückt „glücklich", dieß unendliche Verhältniß, daß das lebendige Individuum, von dessen Selbsterhaltungsproceß, ohne auf andere Bestimmungen desselben Rücksicht zu nehmen, wir allein hier sprechen, sich in seiner Existenz

fortdauernd hervorbringt; diese Existenz ist nicht ein ruhendes, identisches Seyn, sondern schlechthin Entstehen, Veränderung, Vermittelung mit Anderem, aber die in sich zurückkehrt. Die Lebendigkeit des Lebendigen ist sich entstehen zu machen, und es ist schon; so kann man, was freilich ein gewaltsamer Ausdruck ist, wohl sagen: ein solches Ding entsteht, ohne zu entstehen; es verändert sich, jeder Pulsschlag ist durch alle Pulsadern nicht nur, sondern durch alle Punkte aller seiner Gebilde eine Veränderung, worin es dasselbe Individuum bleibt, und es bleibt nur dasselbe, schlechthin insofern es diese in sich verändernde Thätigkeit ist; so kann man von ihm sagen, daß es sich verändere, ohne sich zu verändern, und zuletzt sogar, daß es, freilich nicht die Dinge, vorher sey, ohne vorher zu seyn, wie wir von der Ursache eingesehen haben, daß sie vorher, die ursprüngliche Sache, ist, aber zugleich, vorher, vor ihrer Wirkung, nicht Ursache ist u. s. f. Es ist aber tädiös und würde selbst eine endlose Arbeit seyn, die Ausdrücke zu verfolgen und einzurichten, in denen sich der Verstand seinen endlichen Kategorien hingiebt, und diese als etwas Festes gelten läßt.

Dieses Vernichten der Verstandeskategorie der Kausalität ist in dem Begriffe geschehen, der als Causa sui ausgedrückt worden ist. Jacobi, ohne diese Negation des endlichen Verhältnisses, das Spekulative, darin zu erkennen, fertigt ihn bloß auf psychologischem oder, wenn man will, pragmatischem Wege ab. Er giebt an, daß „aus dem apodiktischen Satze: daß alles eine Ursache haben müsse, es hart gehalten habe, zu folgern, daß nicht alles eine Ursache haben könne. Darum habe man die Causa sui erfunden." Wohl kommt es dem Verstand hart an, nicht nur etwa jenen ihm apodiktischen Satz aufgeben und noch irgend ein anderes Können, (das sich übrigens in dem angeführten Ausdruck schief ausnimmt) annehmen zu sollen; aber nicht die Vernunft, welche vielmehr solches endliche Verhältniß der Vermittelung mit Anderem als freier, besonders religiöser

Menschengeist aufgiebt, und dessen Widerspruch, auch wie er sich im Gedanken zum Bewußtseyn kommt, auch im Gedanken aufzulösen weiß.

Solche dialektische Entwickelung, wie sie hier gegeben worden, gehört jedoch noch nicht den Systemen der einfachen Substantialität, den Pantheismen, an; sie bleiben beim Seyn, Substanz stehen, welche Form wir wieder aufnehmen wollen. Für sich diese Bestimmung genommen, ist sie Grundlage aller Religionen und Philosophien; in allen ist Gott absolutes Seyn, Ein Wesen, das schlechthin an und für sich selbst nicht durch Anderes bestehend besteht, schlechthin Selbstständigkeit ist.

b. Diese so abstrakten Bestimmungen gehen nicht weit und sind sehr ungenügend; Aristoteles (Metaph. I., 5.) sagt von Xenophanes, „der zuerst einte (ἑνίσας), er hat nichts deutliches vorgebracht — und ebenso in den ganzen Himmel (wie wir sagen: so ins Blaue hinein —) schauend gesagt, das Eine sey Gott." Wenn nun die folgenden Eleaten näher aufgezeigt, daß das Viele und die Bestimmungen, die auf der Vielheit beruhen, auf den Widerspruch führen, und sich ins Nichts auflösen, und wenn bei Spinoza insbesondere alles Endliche in die Einheit der Substanz versinkt, so geht für diese selbst keine weitere, konkrete, fruchtbare Bestimmung hervor. Die Entwickelung betrifft nur die Form der Ausgangspunkte, die eine subjektive Reflexion vor sich hat, und ihrer Dialektik, durch welche sie das selbstständig erscheinende Besondere und Endliche in jene Allgemeinheit zurückführt. Bei Parmenides findet sich zwar, daß dieß Eine als Denken bestimmt wird, oder daß das Denkende das Seyende ist, auch bei Spinoza ist die Substanz als Einheit des Seyns (der Ausdehnung) und des Denkens bestimmt; allein darum kann man nicht sagen, dieß Seyn oder die Substanz sey hiermit als denkend, d. h. als sich in sich bestimmende Thätigkeit gesetzt; sondern die Einheit des Seyns und des Denkens bleibt als das Eine, Unbewegte, Starre gefaßt. Es ist

äußerliche Unterscheidung, in Attribute und Modi, Bewegung und Willen, Unterscheiden des Verstandes. — Das Eine ist nicht explicirt als die sich entwickelnde Nothwendigkeit, — nicht wie ihr Begriff angegeben worden ist, als der Proceß, der sie in ihr mit sich vermittelt. Wenn hier das Princip der Bewegung fehlt, so ist dasselbe wohl in konkreteren Principien, dem Fließen des Heraklit, auch der Zahl u. s. f. wohl vorhanden, aber Theils ist die Einheit des Seyns, die göttliche Sichselbstgleichheit nicht erhalten, Theils ist solches Princip mit der gemein seyenden Welt in eben solchem Verhältniß als jenes Seyn, Eines, oder Substanz.

c. Außer diesem Einen findet sich nun eben vor die zufällige Welt, das Seyn mit der Bestimmung des Negativen, das Reich der Beschränkungen und Endlichkeiten, — wobei es keinen Unterschied macht, ob dieses Reich als ein Reich des äußerlichen Daseyns, des Scheins, oder nach der Bestimmung des oberflächlichen Idealismus als eine nur subjektive Welt, eine Welt des Bewußtseyns vorgestellt wird. Diese Mannigfaltigkeit mit ihren unendlichen Verwickelungen ist getrennt zunächst von jener Substanz, und es ist zu sehen, welches Verhältniß ihr zu diesem Einen gegeben wird. Eines Theils wird dieß Daseyn der Welt nur vorgefunden; Spinoza, dessen System das entwickeltste ist, fängt in seiner Darstellung von Definitionen an, d. h. von vorhandenen Bestimmungen des Denkens und der Vorstellung überhaupt; es sind die Ausgangspunkte des Bewußtseyns vorausgesetzt. Anderen Theils formirt der Verstand diese accidentelle Welt zu einem Systeme, nach den Verhältnissen, Kategorien äußerlicher Nothwendigkeit. — Parmenides giebt die Anfänge eines Systems der Erscheinungswelt, an dessen Spitze die Göttin, die Nothwendigkeit, gestellt ist; — Spinoza hat keine Naturphilosophie gemacht; aber den anderen Theil der konkreten Philosophie, eine Ethik abgehandelt; diese war einer Seits konsequenter, wenigstens im Allgemeinen an das Princip

der absoluten Substanz anzuknüpfen, weil die höchste Bestimmung des Menschen seine Richtung auf Gott, — die reine Liebe Gottes in dem Ausdruck Spinoza's sub specie aeterni ist. Allein die Principien der philosophischen Betrachtung, der Inhalt, die Ausgangspunkte haben keinen Zusammenhang mit der Substanz selbst — alle systematische Ausführung der Erscheinungswelt, so konsequent sie in sich selbst ist, macht sich nach dem gewöhnlichen Verfahren, das Wahrgenommene aufzunehmen, zu einer gewöhnlichen Wissenschaft, in welcher das, was als das Absolute selbst anerkannt wird, das Eine, die Substanz nicht lebendig seyn soll, nicht das Bewegende darin, nicht die Methode, denn sie ist bestimmungslos. Es bleibt von ihr für die Erscheinungswelt nichts, als daß eben diese natürliche und geistige Welt überhaupt ganz abstrakt, Erscheinungswelt ist, oder dieß, daß das Seyn der Welt, als affirmativ, das Seyn, das Eine, die Substanz ist, daß sie die Besonderung, wodurch das Seyn eine Welt ist, die Evolution, Emanation, — ein Herausfallen der Substanz aus sich selbst, — eine ganz begrifflose Weise — in die Endlichkeit, so daß in der Substanz selbst kein Princip einer Bestimmung ist, schöpferisch zu seyn, — und drittens, daß sie die ebenso abstrakte Macht, das Setzen der Endlichkeit als eines Negativen, das Vergehen derselben ist.

(Geschlossen am 19. August 1829.)

Ausführung des teleologischen Beweises in den Vorlesungen über Religionsphilosophie vom Sommer 1831.

Kant hat schon diesen Beweis auch, wie die anderen vom Daseyn Gottes kritisirt und sie hauptsächlich um ihren Kredit gebracht, so daß man es kaum noch der Mühe werth hält, sie

selbst näher zu betrachten; doch Kant selbst sagt von diesem Beweise, er verdiene zu jeder Zeit mit Achtung angesehen zu werden; wenn er aber hinzusetzt: der teleologische Beweis sey der älteste, so irrt er. Die erste Bestimmung Gottes ist die der Macht, die weitere ist erst die der Weisheit. Auch kommt dieser Beweis erst bei den Griechen vor, Sokrates spricht ihn aus: (Xenophon. Memor. am Ende des 1sten Buchs). Die Zweckmäßigkeit, besonders in der Form des Guten, macht Sokrates zum Grundprincip. Der Grund, daß er im Gefängnisse sitze, sagt er, ist der, daß die Athenienser es für gut gehalten haben. — Dieser Beweis fällt also auch geschichtlich mit der Entwickelung der Freiheit zusammen.

Den Uebergang von der Religion der Macht zur Religion der Geistigkeit überhaupt haben wir betrachtet: dieselbe Vermittelung, die wir in der Religion der Schönheit erkennen, haben wir auch schon gehabt in den Mittelstufen, aber noch geistlos auseinandergelegt. Weil hier nun eine weitere wesentliche Bestimmung hinzugekommen ist, so haben wir sie abstrakt zuerst herauszuheben und aufzuzeigen. —

Wir haben hier die Bestimmung der Freiheit als solcher, einer Thätigkeit als Freiheit; ein Schaffen nach der Freiheit; nicht mehr ein ungehindertes nach der Macht, sondern ein Schaffen nach Zwecken. Die Freiheit ist sich selbst Bestimmen und das Thätige, insofern es sich in sich selbst bestimmt, handelt nach Zwecken. Die Macht ist nur das sich Herauswerfen, so daß im Herausgeworfenen ein Unversöhntes ist, zwar ein Ebenbild, aber es ist noch nicht ausdrücklich im Bewußtseyn, daß im Geschöpfe die Bestimmung des Göttlichen selbst vorgekommen ist. Es ist Gott hier gefaßt mit der Bestimmung der Weisheit, zweckmäßiger Thätigkeit.

Die Verschiedenheit der Beweise vom Daseyn Gottes besteht bloß in der Verschiedenheit ihrer Bestimmung: es ist in ihnen eine Vermittelung, ein Ausgangspunkt und ein Punkt, zu

dem man kommt; im teleologischen und physikotheologischen Beweise kommt beiden Punkten die gemeinschaftliche Bestimmung der Zweckmäßigkeit zu. Es wird ausgegangen von einem Seyn, welches jetzt als zweckmäßig bestimmt ist und auch Gott wird demnach gefaßt als Zwecke setzend und bethätigend. Das Seyn, als das Unmittelbare, wovon angefangen wird, ist zunächst ein mannigfaltiges, zufälliges Seyn, Gott wird danach bestimmt als die an und für sich seyende Nothwendigkeit, die Macht: die höhere Bestimmung ist nun, daß Zwecke vorhanden sind in dem Seyn; im Zweck ist schon eine Vernünftigkeit ausgedrückt, ein freies sich selbst Bestimmen und Bethätigen dieses Inhalts, daß die Realität dem Begriffe oder dem Zwecke entsprechend ist.

Ein Ding ist gut, insofern es seine Bestimmung, seinen Zweck erfüllt: dieß ist, daß die Realität dem Begriffe oder der Bestimmung angemessen ist. — Es wird in der Welt ein Zusammenstimmen von äußerlichen Dingen wahrgenommen, von Dingen, die gleichgültig gegeneinander vorhanden sind, keine wesentliche Beziehung zu einander haben; dennoch, obschon die Dinge so auseinanderfallen, zeigt sich eine Einheit, wodurch sie sich schlechthin angemessen sind. Kant trägt dieß ausführlich vor: die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen unermeßlichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit u. s. w. Besonders am Lebendigen erscheint diese Zweckbestimmung. Der Mensch, das Thier ist ein an ihm Mannigfaltiges, hat diese Glieder, Eingeweide u. s. w., obgleich diese so nebeneinander zu bestehen scheinen, so ist es doch nur durchaus die allgemeine Zweckbestimmung, die sie erhält, das Eine ist nur durch das Andere und für das Andere, und alle Glieder und Bestandtheile der Menschen sind nur Mittel für die Selbsterhaltung des Individuums, das hier Zweck ist. Der Mensch, das Lebendige überhaupt, hat viele Bedürfnisse. Zu seiner Erhaltung ist nothwendig Luft, Nahrung, Licht rc. Alles dieses ist

für sich vorhanden und die Befähigung, zum Zweck zu dienen, ist ihm etwas Aeußerliches; die Thiere, das Fleisch, die Luft u. s. w., deren der Mensch bedarf, drücken an sich nicht aus, Zwecke zu seyn und doch ist das Eine schlechthin nur Mittel für das Andere. Es ist da ein innerer Zusammenhang, der nothwendig ist, aber als solcher nicht existirt: dieser innere Zusammenhang macht sich nicht durch die Gegenstände selbst, sondern er ist von einem Anderen producirt, als diese Dinge selbst sind; die Zweckmäßigkeit bringt sich nicht durch sich selbst hervor, die zweckmäßige Thätigkeit ist außer den Dingen, und diese Harmonie, die an sich ist, ist die Macht über diese Gegenstände, die bestimmt sind, in Zweckbestimmung zu einander zu stehen. Die Welt ist so nicht mehr ein Aggregat von Zufälligkeiten, sondern eine Menge von zweckmäßigen Beziehungen, die aber den Dingen selbst von außen zukommen. Diese Zweckbeziehung muß eine Ursache haben, eine Ursache voll Macht und voll Weisheit.

Diese zweckmäßige Thätigkeit und diese Ursache ist Gott.

Kant sagt: es sey dieser Beweis der klarste und für den gemeinen Mann verständlich, so habe die Natur erst Interesse, man suche in ihr solche Beziehungen, die man ohne sie aufzusuchen nicht entdecken würde. — Dieß ist im Allgemeinen der teleologische Beweis.

Kant's Kritik ist nun folgende: — er sagt, dieser Beweis sey vor's erste darum mangelhaft, weil nur die Form der Dinge in Betracht komme; die Zweckbeziehung geht nur auf die Formbestimmung: jedes Ding erhält sich, ist also nicht bloß Mittel für Anderes; die Beschaffenheit, wodurch ein Ding Mittel seyn kann, betrifft nur die Form desselben, nicht die Materie. Der Schluß ginge also nur dahin, daß eine formirende Ursache sey, damit ist aber nicht auch die Materie hervorgebracht. Der Beweis, sagt Kant, erfülle so nicht die Idee von Gott, daß er der Schöpfer der Materie, nicht bloß der Form sey.

Die Form enthält die Bestimmungen, die sich aufeinander

beziehen, die Materie aber soll das Formlose und damit Beziehungslose seyn. Es reiche dieser Beweis also nur bis zu einem Demiurgen, einem Bilder der Materie, nicht zum Schöpfer. — Was diese Kritik anbetrifft, so kann man allerdings sagen, daß alle Beziehung Form ist; hiermit wird die Form von der Materie abgesondert. Wir sehen, daß damit die Thätigkeit Gottes eine endliche wäre; wenn wir Technisches produciren, so müssen wir das Material dazu von außen nehmen: die Thätigkeit ist so beschränkt, endlich; die Materie wird so als für sich bestehend, als ewig gesetzt. — Das, womit die Dinge gegen Anderes gekehrt sind, sind die Qualitäten, die Form, nicht das Bestehen der Dinge als solcher. Das Bestehen der Dinge ist ihre Materie. Das ist zunächst allerdings richtig, daß die Beziehungen der Dinge in ihre Form fallen; die Frage aber ist die: ist dieser Unterschied, diese Trennung zwischen Form und Materie statthaft, können wir jedes so besonders auf die Seite stellen? Es wird dagegen in der Logik (Phil. Encyklop. §. 129) gezeigt, daß die formlose Materie ein Unding ist, eine reine Verstandesabstraktion, die man sich wohl machen kann, die aber nicht für etwas Wahres ausgegeben werden darf; die Materie, die man Gott entgegenstellt als ein Unveränderliches, ist bloß Produkt der Reflexion, oder diese Identität der Formlosigkeit, diese kontinuirliche Einheit der Materie ist selbst eine der Formbestimmungen; man muß so erkennen, daß die Materie, die man so auf der einen Seite hat, selbst zur anderen Seite, der Form gehört. Die Thätigkeit Gottes selbst, die einfache Einheit mit sich ist die Materie, das Bestehen überhaupt, die Form ist die Veränderung. Aber das Eine ist nicht ohne das Andere, sie sind vielmehr Beide dasselbe.

Ferner sagt Kant, der Schluß geht aus von der Ordnung und Zweckmäßigkeit, die in der Welt beobachtet wird — es giebt zweckmäßige Einrichtungen: solche Beziehung der Dinge, die nicht an ihnen selbst ist, dient demnach zum Ausgangspunkt;

es wird dadurch ein Drittes, eine Ursache gesetzt; von dem Zweckmäßigen schließt man auf das, was die Zweckmäßigkeit einsetzt, man kann also auf nichts Weiteres schließen, als was dem Inhalte nach gegeben ist im Vorhandenen. Die zweckmäßigen Anordnungen zeigen sich nun als erstaunlich groß, von hoher Trefflichkeit und Weisheit, aber eine sehr große und eine bewunderungswürdige Weisheit ist noch nicht absolute Weisheit, es ist eine außerordentliche Macht, die man darin erkennt, das ist aber noch nicht Allmacht. Dieß ist ein Sprung, sagt Kant, zu dem man nicht berechtigt ist, man nehme dann seine Zuflucht zum ontologischen Beweise und dieser fange vom Begriff des allerrealsten Wesens an; zu dieser Totalität reiche aber die bloße Wahrnehmung im teleologischen Beweise nicht hin. — Es ist allerdings zuzugeben, daß der Ausgangspunkt einen geringeren Inhalt hat als das, zu dem man kommt; doch ist dieß näher zu betrachten. Wir haben hier einen Schluß, man schließt von dem Einen auf das Andere: man fängt an von der Beschaffenheit der Welt und von dieser schließt man weiter auf eine Thätigkeit, auf das Verbindende der außereinander liegenden Existenzen, welches das Innere, das Ansich derselben ist und nicht schon unmittelbar in ihnen liegt. Die Form des Schließens bringt nun einen falschen Schein hervor, als ob Gott eine Grundlage habe, von der man ausgeht, Gott erscheint als Bedingtes: die zweckmäßige Einrichtung ist die Bedingung und die Existenz Gottes scheint ausgesprochen als Vermitteltes, Bedingtes. Dieß ist besonders eine Einwendung, auf der Jacobi gefußt hat: man wolle durch Bedingungen zum Unbedingten kommen; das aber ist, wie wir schon früher gesehen, nur ein falscher Schein, der sich im Sinne des Resultats selbst aufhebt; was diesen Sinn zunächst betrifft, so wird man zugeben, daß es nur der Gang subjektiven Erkennens ist, es kommt Gott selbst diese Vermittelung nicht zu, er ist ja die unendliche Thätigkeit, die sich nach Zwecken bestimmt, die die Welt zweckmäßig ein=

richtet: es wird mit jenem Gange nicht vorgestellt, daß dieser unendlichen Thätigkeit diese Bedingungen vorausgehen, sondern dieß ist allein der Gang subjektiven Erkennens und das Resultat ist dieses, daß Gott es ist, welcher diese zweckmäßigen Einrichtungen setzt, daß diese also erst das von ihm Gesetzte sind. Der Grund, von dem wir anfangen, geht zu Grunde in dem, was als wahrhafter Grund bestimmt ist. Das ist der Sinn dieses Schlusses, daß das Bedingende erst selbst wiederum als das Bedingte erklärt wird. Das Resultat spricht dieß aus, daß es mangelhaft war, ein selbst Bedingtes als Grundlage zu setzen: es ist daher dieser Gang nur ein subjektiver, nicht etwas, das im Gedanken beharrt, sondern es wird selbst durch das Resultat diese mangelhafte Seite hinweggenommen. Das Objektive spricht sich so selbst in diesem Erkennen aus. Es ist nicht nur ein affirmatives Uebergehen, sondern es ist ein negatives Moment darin, welches aber in der Form des Schlusses nicht gesetzt ist. Es ist also eine Vermittelung, welche die Negation der ersten Unmittelbarkeit ist. Der Gang des Geistes ist wohl Uebergang zu der an und für sich seyenden und Zwecke setzenden Thätigkeit, aber es ist in diesem Gange enthalten, daß das Daseyn dieser Zweckeinrichtung nicht für An- und Fürsichseyn ausgegeben wird; dieses ist nur die Vernunft, die Thätigkeit der ewigen Vernunft. Jenes Seyn ist nicht ein wahrhaftes, sondern nur Schein dieser Thätigkeit. —

Man muß in der Zweckbestimmung ferner Form und Inhalt unterscheiden. Betrachten wir rein die Form, so haben wir ein zweckmäßiges Seyn, das endlich ist und der Form nach besteht die Endlichkeit darin, daß Zweck und Mittel oder Material, worin der Zweck realisirt ist, verschieden sind. Dieß ist die Endlichkeit. So brauchen wir zu unsern Zwecken ein Material, da ist die Thätigkeit und das Material etwas Verschiedenes; das ist die Endlichkeit des zweckmäßigen Seyns, die Endlichkeit der Form, aber die Wahrheit dieses Verhaltens ist

nicht ein solches, sondern die Wahrheit ist in der Zweckthätigkeit, die Mittel und Materie an ihr selbst ist, einer zweckmäßigen Thätigkeit, die durch sich selbst Zwecke vollbringt, das ist die unendliche Thätigkeit des Zwecks. Der Zweck vollbringt sich, durch seine eigene Thätigkeit realisirt er sich, schließt sich so mit sich zusammen. Die Endlichkeit des Zweckes liegt, wie wir gesehen, in der Getrenntheit des Mittels und des Materials: so ist der Zweck noch technische Handlungsweise. Die Wahrheit der Zweckbestimmung ist die, daß der Zweck an ihm selbst sein Mittel und ebenso das Material, worin er sich vollführe, habe: so ist der Zweck der Form nach wahrhaft, denn die objektive Wahrheit liegt eben in dem, daß der Begriff der Realität entspricht. Der Zweck ist nur wahrhaft, wenn das Vermittelnde und das Mittel, so wie die Realität identisch sind mit dem Zwecke: so ist der Zweck vorhanden, als an ihm selbst die Realität habend und ist nicht etwas Subjektives, Einseitiges, außer welchem die Momente sind. Dieß ist die Wahrhaftigkeit des Zwecks, die zweckmäßige Beziehung in der Endlichkeit ist dagegen das Unwahre. — Es muß hier die Bemerkung gemacht werden, daß die Zweckthätigkeit, diese Beziehung, wie sie so eben nach ihrer Wahrheit bestimmt worden, als ein Höheres existirt, das zugleich gegenwärtig ist, von dem wir wohl sagen können, es sey das Unendliche, indem es eine Zweckthätigkeit ist, die an ihr selbst Material und Mittel hat, das aber doch nach einer andern Seite zugleich endlich ist. Diese Wahrheit der Zweckbestimmung, wie wir sie fordern, existirt wirklich, wenn auch nur nach einer Seite, im Lebendigen, Organischen; das Leben als Subjekt ist die Seele, diese ist Zweck, d. i. sie setzt sich, vollbringt sich selbst, also das Produkt ist dasselbe als das Producirende; das Lebendige ist aber ein Organismus, die Organe sind die Mittel; die lebendige Seele hat einen Körper an ihr selbst, mit diesem macht sie erst ein Ganzes, Wirkliches aus; die Organe sind die Mittel des

Lebens, und dieselben Mittel, die Organe sind auch das, in dem sich das Leben vollbringt, erhält, sie sind auch Material. Dieß ist die Selbsterhaltung, das Lebendige erhält sich selbst, ist Anfang und Ende, das Produkt ist auch das Anfangende. Das Lebendige ist als solches immer in Thätigkeit; das Bedürfniß ist Anfang der Thätigkeit und treibt zur Befriedigung, diese aber ist wieder Anfang des Bedürfnisses. Das Lebendige ist nur insofern, als es immer Produkt ist. Hier ist diese Wahrheit des Zweckes der Form nach: die Organe des Lebendigen sind Mittel, aber ebenso Zweck, sie bringen sich in ihrer Thätigkeit nur selbst hervor. Jedes Organ erhält das andere und dadurch sich selbst. Diese Thätigkeit macht einen Zweck, eine Seele aus, die an allen Punkten vorhanden ist: jeder Theil des Körpers empfindet, es ist die Seele darin. Hier ist die Zweckthätigkeit in ihrer Wahrhaftigkeit; aber das lebendige Subjekt ist durchaus auch ein Endliches, die Zweckthätigkeit hat hier eine formelle Wahrheit, die aber nicht vollständig ist; das Lebendige producirt sich, hat das Material des Hervorbringens an ihm selbst; jedes Organ excernirt animalische Lymphe, die von andern verwendet wird, um sich zu reproduciren: das Lebendige hat das Material an ihm selber, allein das ist nur ein abstrakter Proceß, die Seite der Endlichkeit ist diese, daß indem die Organe aus sich zehren, sie Material von außen her brauchen. Alles Organische verhält sich zur unorganischen Natur. Nach einer Seite ist der Organismus unendlich, indem er ein Kreis der reinen Rückkehr in sich selbst ist, aber ist zugleich gespannt gegen die äußerliche unorganische Natur und hat Bedürfnisse: hier kommt das Mittel von außen; der Mensch bedarf Luft, Licht, Wasser, er verzehrt auch andere Lebendige, Thiere, die er dadurch zur unorganischen Natur, zum Mittel macht. Dieses Verhältniß ist es besonders, das darauf führt, eine Einheit anzunehmen, welche die Harmonie ist, in der die Mittel dem Zwecke entsprechen. Diese Harmonie liegt nicht im

Subjekte selbst; doch ist in ihm die Harmonie, die das organische Leben ausmacht, wie wir gesehen: die ganze Konstruktion der Organe, des Nerven- und Blutsystems, der Eingeweide, der Lunge, Leber, Magen u. s. w. stimmt wunderbar überein. Erfordert aber nicht diese Harmonie selbst ein Anderes außer dem Subjekte? Diese Frage können wir auf der Seite lassen; denn wenn man den Begriff des Organismus faßt, wie wir ihn gegeben haben, so ist diese Entwickelung der Zweckbestimmung selbst eine nothwendige Folge der Lebendigkeit des Subjekts überhaupt; faßt man jenen Begriff nicht, so wäre das Lebendige nicht diese konkrete Einheit: um dasselbe zu verstehen nimmt man dann seine Zuflucht zu äußerlichen mechanischen (im Blutlauf) und chemischen (Zerlegung der Speisen) Auffassungsweisen (durch welche Verläufe aber nicht erschöpft werden kann, was das Leben selbst ist); dabei müßte ein Drittes angenommen werden, welches diese Verläufe gesetzt hätte. In der That aber ist diese Einheit, diese Harmonie des Organismus eben das Subjekt; doch bei dieser Einheit ist auch das Verhalten des lebendigen Subjekts zur äußerlichen Natur, welche nur als gleichgültig und zufällig gegen dieses ist.

Die Bedingungen dieses Verhaltens sind nicht die eigene Entwickelung des Lebendigen, und doch, wenn das Lebendige diese Bedingungen nicht vorfände, so könnte es nicht existiren. Diese Betrachtung bringt unmittelbar das Gefühl eines Höheren mit sich, welches diese Harmonie eingesetzt hat; sie erregt zugleich die Rührung und Bewunderung der Menschen. Jedes Thier hat seinen geringen Kreis von Nahrungsmitteln, ja, viele Thiere sind auf ein einziges Nahrungsmittel beschränkt (die menschliche Natur ist auch in dieser Rücksicht die allgemeinste); daß nun auch für jedes Thier diese äußerliche partikulare Bedingung sich findet, das versetzt den Menschen in dieses Staunen, welches in hohe Verehrung jenes Dritten übergeht, der diese Einheit gesetzt hat. Dieß ist die Erhebung des Menschen

zu dem Höheren, welches die Bedingungen für seinen Zweck hervorbringt. Das Subjekt bethätigt seine Selbsterhaltung, diese Bethätigung ist auch bewußtlos an allem Lebendigen, es ist das, was wir den Instinkt am Thiere nennen; das Eine verschafft sich mit Gewalt seinen Unterhalt, das Andere producirt ihn auf künstliche Weise. Dieß ist die Weisheit Gottes in der Natur, worin diese unendliche Mannigfaltigkeit in Rücksicht der Thätigkeiten und der Bedingungen, die nothwendig sind für alle Besonderheiten, angetroffen wird. Betrachten wir diese Besonderheiten der Bethätigung des Lebendigen, so sind sie etwas Zufälliges und nicht durch das Subjekt selbst gesetzt, sie erfordern eine Ursache außer ihnen; mit der Lebendigkeit ist nur das Allgemeine der Selbsterhaltung gesetzt, aber die Lebendigen sind nach unendlicher Besonderheit verschieden und dieses ist durch ein Anderes gesetzt. — Die Frage ist nur: Wie paßt die unorganische Natur zum Organischen, wie ist sie fähig, dem Organischen als Mittel zu dienen? Es begegnet uns hier eine Vorstellung, die dieses Zusammenkommen auf eine eigenthümliche Weise faßt. Die Thiere sind unorganisch gegen die Menschen, die Pflanzen unorganisch gegen die Thiere. Aber die Natur, die an ihr unorganisch ist, als Sonne, Mond und überhaupt was als Mittel und Materie erscheint, ist zunächst unmittelbar, vorher vor dem Organischen. Es macht sich auf diese Weise das Verhältniß so, daß das Unorganische selbstständig ist, und hingegen das Organische das Abhängige; jenes sogenannte Unmittelbare sey das Unbedingte. Die unorganische Natur erscheint als für sich fertig, die Pflanzen, die Thiere, die Menschen kommen erst von außen hinzu; die Erde könnte bestehen ohne Vegetation, das Pflanzenreich ohne die Thiere, das Thierreich ohne die Menschen; diese Seiten erscheinen so als selbstständig für sich. Man will dieß auch in der Erfahrung aufzeigen: Es giebt Gebirge ohne alle Vegetation, Thiere und Menschen; der Mond hat keine Atmosphäre, es ist kein meteorologischer Pro-

ceß vorhanden, welcher die Bedingung für die Vegetation ist, er besteht also ohne alle vegetative Natur u. dgl. m. Solches Unorganische erscheint als selbstständig, der Mensch kommt äußerlich hinzu. Man hat also die Vorstellung, daß die Natur in sich so eine producirende Kraft ist, die blind erzeuge, aus der die Vegetation hervorgehe; aus dieser trete dann das Animalische hervor und dann zuletzt der Mensch mit denkendem Bewußtseyn. Man kann allerdings sagen, daß die Natur Stufen producirt, unter denen immer eine die Bedingung der nachfolgenden ist. Wenn nun aber so das Organische und der Mensch zufällig hinzukommt, so fragt sich's, ob er vorfinde, was ihm nothwendig ist oder ob nicht? Dieß wird nach jener Vorstellung gleichfalls dem Zufall überlassen, indem da keine Einheit für sich gilt. Aristoteles führt schon dieselbe Meinung an: die Natur producire immerfort Lebendige und es komme dann darauf an, ob diese existiren könnten; es sey ganz zufällig, wenn eine dieser Produktionen sich erhalte. Die Natur habe so schon unendlich viele Versuche gemacht und eine Menge von Ungeheuern producirt, Myriaden von Gestaltungen seyen aus ihr hervorgegangen, hätten aber nicht mehr fortdauern können; am Untergange solcher Lebendigen läge aber gar nichts. Um den Beweis dieser Behauptung zu führen, weist man besonders auf die Reste von Ungeheuern, die sich noch hie und da vorfinden, hin: diese Gattungen seyen untergegangen, weil die zu ihrer Existenz erforderlichen Bedingungen aufgehört hätten. Auf diese Weise ist das Zusammenstimmen des Organischen und Unorganischen als zufällig festgehalten; es ist da nicht Bedürfniß, nach einer Einheit zu fragen; daß Zweckmäßigkeit sey, dieß selbst wird als zufällig erklärt. Die Begriffsbestimmungen sind hier also diese: Was wir unorganische Natur als solche überhaupt nennen, das wird als selbstständig für sich vorgestellt und das Organische als äußerlich hinzukommend, so daß es zufällig sey, ob dieses die Bedingungen zur Existenz in dem ihm Gegen-

überstehenden finde. Wir haben hier auf die Form der Begriffsbestimmung zu merken; die unorganische Natur sey das Erste, Unmittelbare; auch dem kindlichen Sinn der mosaischen Zeit ist es angemessen, daß Himmel und Erde, Licht u. s. w. zuerst geschaffen worden und das Organische der Zeit nach später hervorgetreten sey. Die Frage ist diese: Ist das die wahrhafte Begriffsbestimmung des Unorganischen, und ist das Lebendige und der Mensch das Abhängige? Die Philosophie zeigt dagegen die Wahrheit dessen auf, was die Begriffsbestimmung ist; auch ist es ohnedem dem Menschen gewiß, daß er sich als Zweck zur andern Natur verhält und daß diese nur die Bestimmung, Mittel zu seyn, gegen ihn hat; so auch das Unorganische überhaupt gegen das Organische. Das Organische ist an ihm selbst das Zweckmäßige, ein an ihm Unendliches; es ist in sich zurückkehrender Zweck und auch in dieser Seite nach außen ist es als Zweck bestimmt und damit ist es das wahrhaft Erste gegen das, was das Unmittelbare genannt worden. Diese Unmittelbarkeit ist nur einseitige Bestimmung und dazu herabzusetzen, nur ein Gesetztes zu seyn. Dieß ist das wahrhafte Verhältniß, der Mensch ist nicht Accidenz, das zum Ersten hinzukommt, sondern das Organische ist sich das Erste; das Unorganische hat nur den Schein des Seyns an ihm. Dieses Verhältniß wird in der Wissenschaft selbst logisch entwickelt.

In diesem Verhältnisse nun haben wir doch noch die Trennung, daß das Organische eine Seite des Verhaltens nach außen zur unorganischen Natur hat und diese ist nicht an ihm selbst gesetzt. Das Lebendige entwickelt sich aus dem Keime, und die Entwickelung ist das Thun der Glieder, der Eingeweide u. s. w.; die Seele ist diese Einheit, welche dieß hervorbringt. Die Wahrheit aber der organischen und unorganischen Natur ist auch hier nur die wesentliche Beziehung beider, ihre Einheit und Untrennbarkeit. Diese Einheit ist ein Drittes, welches weder das Eine, noch das Andere ist; es ist nicht in der Existenz;

die absolute Bestimmung, welche beide, das Organische sowohl als das Unorganische in Einheit setzt, — ist Subjekt, das Organische; das Andere erscheint als Objekt, verwandelt sich aber dazu, das Prädikat des Organischen zu seyn, ihm zu eigen gesetzt zu werden. Dieß ist der Wechsel dieser Beziehung; Beides ist in Einem gesetzt, worin jedes ein Unselbstständiges, ein Bedingtes ist. Wir können dieß Dritte, zu dem sich das Bewußtseyn erhebt, Gott im Allgemeinen nennen; es fehlt aber noch sehr viel an dem Begriff Gottes; er ist in diesem Sinne die Gültigkeit der Produktion, welche ein Urtheil ist, wodurch beide Seiten zusammen producirt werden; in dem Einen Begriffe passen sie zusammen, sind sie für einander. — Die Erhebung ist also ganz richtig, daß die Wahrheit der Zweckbeziehung dieß Dritte ist, wie es so eben bestimmt worden; es ist dieses aber so formell bestimmt und zwar aus dem, dessen Wahrheit es ist; es ist selbst lebendige Thätigkeit, aber diese ist noch nicht Geist, vernünftiges Thun: das Entsprechen des Begriffs, als des Organischen, der Realität, als dem Unorganischen, ist nur die Bedeutung des Lebens selbst; dieß ist bestimmter in dem enthalten, was die Alten den *νοῦς* genannt haben; die Welt ist ein harmonisches Ganze, ein organisches Leben, das nach Zwecken bestimmt ist; dieß haben die Alten als *νοῦς* verstanden, dasselbe ist auch mit weiterer Bestimmung Weltseele, *λόγος* genannt worden. Es ist damit nur die Lebendigkeit gesetzt, noch nicht, daß die Weltseele unterschieden sey als Geist von dieser ihrer Lebendigkeit; die Seele ist das bloß Lebendige in dem Organischen, sie ist nicht ein vom Körper Abgesondertes, Materielles, sondern sie ist die durchdringende Lebenskraft desselben. Plato hat daher Gott ein unsterbliches *ζῶον* genannt, d. h. ein ewig Lebendiges. Ueber die Bestimmung der Lebendigkeit ist er nicht hinausgekommen. — Wenn wir die Lebendigkeit in ihrer Wahrheit auffassen, so ist sie Ein Princip, Ein organisches Leben des Universums, Ein lebendiges System.

Alles, was ist, macht nur die Organe des Einen Subjekts aus, die Planeten, die sich um die Sonne drehen, sind nur Riesenglieder dieses Einen Systems: auf diese Weise ist das Universum nicht ein Aggregat von vielen gleichgültigen Accidenzen, sondern ein System der Lebendigkeit. Damit ist aber noch nicht die Bestimmung des Geistes gesetzt. —

Wir haben die formelle Seite der Zweckbeziehung betrachtet. Die andere ist die des Inhalts. Hier ist die Frage: Welches sind die Bestimmungen des Zwecks, oder was ist der Inhalt des Zwecks, der realisirt wird, oder wie sind diese Zwecke beschaffen in Rücksicht auf das, was die Weisheit genannt worden? In Ansehung des Inhalts ist der Ausgangspunkt auch das, was sich in der Erfahrung vorfindet, man fängt vom unmittelbaren Seyn an. Die Betrachtung der Zwecke, wie sie vorgefunden werden, nach dieser Seite hin hat besonders dazu beigetragen, daß der teleologische Beweis auf die Seite gestellt worden ist, ja, daß man sogar mit Verachtung auf ihn herabgesehen hat. Man spricht von den weisen Einrichtungen in der Natur. Die verschiedenartigen und mannigfaltigen Thiere sind in ihrer lebendigen Bestimmung endlich; für diese Lebendigkeit sind die äußerlichen Mittel vorhanden, die Lebendigkeiten sind der Zweck; fragen wir also nach dem Gehalt dieses Zwecks, so ist er nichts anderes, als die Erhaltung dieser Insekten, dieser Thiere u. s. w., über deren Lebendigkeit wir uns zwar freuen können, aber die Nothwendigkeit ihrer Bestimmung ist von ganz geringfügiger Art oder Vorstellung. Es ist eine fromme Betrachtung, wenn gesagt wird, das hat Gott so gemacht; es ist eine Erhebung zu Gott; aber bei Gott ist die Vorstellung eines absoluten, unendlichen Zwecks und diese kleinen Zwecke kontrastiren sehr mit dem, was man bei Gott findet. Wenn wir uns dann in höheren Kreisen umsehen und menschliche Zwecke betrachten, die wir relativ für die höchsten ansehen können, so sehen wir sie meist zerstört und ohne Erfolg zu Grunde gehen.

In der Natur gehen Millionen Keime in ihrem Anfang unter, ohne zu einer Entwickelung der Lebendigkeit gekommen zu seyn. Der größte Theil alles Lebendigen basirt sein Leben auf den Untergang anderer Lebendigen, dasselbe findet bei höheren Zwecken Statt; wenn wir das Gebiet der Sittlichkeit bis zur höchsten Stufe derselben, bis zum Staatsleben durchgehen und zusehen, ob die Zwecke erfüllt werden oder nicht, so werden wir zwar finden, daß Vieles erreicht wird, daß aber noch mehr durch die Leidenschaften und die Lasterhaftigkeit der Menschen, ja die größten und herrlichsten Zwecke, verkümmert und zerstört werden. Wir sehen die Erde mit Ruinen bedeckt, mit Resten von den Prachtgebäuden und Werken der schönsten Völker, deren Zwecke wir als wesentliche anerkennen. Große Naturgegenstände und Menschenwerke dauern und trotzen der Zeit, jenes herrliche Völkerleben ist aber unwiederbringlich untergegangen. Wir sehen also von der einen Seite kleinliche, untergeordnete, ja verächtliche Zwecke sich erfüllen, von der anderen werden solche, die für wesentlich anerkannt sind, verkümmert. Wir müssen da allerdings aufsteigen zu einer höheren Bestimmung und zu einem höheren Zweck, wenn wir das Unglück und den Untergang so vieles Vortrefflichen betrauern; aber dieser allgemeine Zweck findet sich nicht in der Erfahrung, dadurch verändert sich überhaupt der Charakter des Uebergehens: denn das Uebergehen ist ein Anfangen von Vorhandenem, ein Schließen von dem, was wir in der Erfahrung finden; was wir aber vor uns finden in der Erfahrung, hat den Charakter der Beschränktheit. Der höchste Zweck ist das Gute, der allgemeine Endzweck der Welt; diesen Zweck soll die Vernunft als den absoluten Endzweck der Welt ansehen, der in der Bestimmung der Vernunft schlechthin begründet ist, worüber der Geist nicht hinaus kann. Die Quelle ist so die denkende Vernunft. Das Weitere ist dann, daß dieser Zweck sich in der Welt erfüllt zeigt; nun ist aber das Gute, das durch die Vernunft an und für sich Bestimmte, wel-

chem gegenüber ist die Natur, Theils die physische Natur, die ihren eigenen Gang und ihre eigenen Gesetze hat, Theils die Natürlichkeit des Menschen, seine partikularen Zwecke, die dagegen sind. Es ist viel Gutes in der Welt, aber auch viel Böses; man müßte die Summe des Bösen und des sich nicht befriedigenden Guten zählen, um zu erfahren, welches die Oberhand hat. Das Gute aber ist schlechthin wesentlich, es gehört zu ihm wesentlich aber, daß es realisirt sey; aber es soll nur wirklich seyn, in der Erfahrung läßt es sich nicht aufzeigen. Es bleibt also da beim Sollen, bei der Forderung. Indem nun das Gute für sich nicht diese Macht ist, sich zu realisiren, so wird ein Drittes gefordert, wodurch der Endzweck der Welt verwirklicht werde. Es ist dieß eine absolute Forderung; das moralisch Gute gehört dem Menschen an, da seine Macht aber nur eine endliche ist, und in ihm das Gute durch die Seite seiner Natürlichkeit beschränkt ist, so vermag er nicht es zu verwirklichen. Das Daseyn Gottes ist hier vorgestellt bloß als ein Postulat, ein Sollen, welches subjektive Gewißheit für den Menschen haben soll, weil das Gute als das Letzte in seiner Vernunft ist; aber diese Gewißheit ist nur subjektiv, es bleibt nur das Sollen und es kann nicht aufgezeigt werden, daß es wirklich so ist. Ja! es wird sogar gefordert, daß die Disharmonie perennire, denn das moralisch Gute kann nur bestehen und ist nur im Kampf mit dem Bösen; es wird also das Perenniren des Feindes, des dem Guten Entgegengesetzten gefordert. — Wenden wir uns also zum Inhalt, so ist er ein beschränkter, und gehen wir zum höchsten Zweck über, so befinden wir uns auf einem andern Felde, es wird von innen herausgegangen, nicht von dem, was gegenwärtig ist, und das Gute, der Endzweck, ist selbst nur ein Subjektives und es soll der Widerspruch der andern Seite gegen das Gute perenniren. Das ist dieser Standpunkt in seiner Wesenheit.

Ausführung des teleologischen und ontologischen Beweises, in den Vorlesungen über Religionsphilosophie vom Jahre 1827.

Bei den Beweisen vom Daseyn Gottes ist der erste der kosmologische; nur wird da das Affirmative, das absolute Seyn, das Unendliche nicht nur bestimmt als Unendliches überhaupt, sondern im Gegensatz gegen die Bestimmung der Zufälligkeit als absolut Nothwendiges; das Wahre ist das absolut nothwendige Wesen, nicht bloß das Seyn, Wesen.

Da kommen also schon andere Bestimmungen herein; überhaupt kann man diese Beweise zu Dutzenden vermehren: jede Stufe der logischen Idee kann dazu dienen. Die Bestimmung absoluter Nothwendigkeit liegt im aufgezeigten Gange.

Absolut nothwendiges Wesen im Allgemeinen, Abstrakten gehalten ist das Seyn nicht als unmittelbar, sondern als in sich reflektirt; das Wesen haben wir bestimmt als das Nichtendliche, die Negation des Negativen, was wir das Endliche heißen. Das, wozu wir übergingen, ist also nicht abstraktes Seyn, das trockene Seyn, sondern eines, das Negation der Negation ist.

Darin liegt der Unterschied, es ist der in die Einfachheit sich zurücknehmende Unterschied; es liegt also in diesem Unendlichen, absoluten Seyn, Wesen die Bestimmung des Unterschieds, — Negation der Negation — aber wie er sich auf sich selbst bezieht. Ein Solches aber ist, das wir Selbstbestimmen nennen. Negation ist Bestimmung, Negation der Bestimmung ist selbst ein Bestimmen; einen Unterschied Setzen, damit ist eben Bestimmung gesetzt: wo keine Negation ist, da ist auch kein Unterschied, keine Bestimmung.

In dieser Einheit, diesem absoluten Seyn liegt also selbst das Bestimmen überhaupt, und zwar in ihm, da ist es Selbstbestimmen; so ist es bestimmt als Bestimmung in ihm selbst, nicht von außen her. Diese Unruhe liegt in ihm selbst als Ne-

gation der Negation — und diese Unruhe bestimmt sich näher als Thätigkeit. Diese Bestimmung des Wesens in sich ist die Nothwendigkeit in sich, Setzen des Bestimmens, des Unterschieds und Aufheben desselben, so, daß das Ein Thun ist, und dieses so sich Bestimmen in einfacher Beziehung auf sich selbst bleibt.

Das endliche Seyn bleibt nicht ein Anderes, es ist keine Kluft zwischen dem Unendlichen und Endlichen, das Endliche ist das sich Aufhebende, daß seine Wahrheit ist das Unendliche, an und für sich Seyende. Das endliche, zufällige Seyn ist das an sich sich Negirende, aber diese seine Negation ist ebenso das Affirmative, Uebergehen in die Affirmation, und diese Affirmation ist das absolut nothwendige Wesen.

Eine andere Form, wo dieselbe Bestimmung zu Grunde liegt, dasselbe in Ansehung der Formbestimmung, wo aber weiterer Inhalt ist, ist der physikotheologische oder teleologische Beweis. Hier ist auch endliches Seyn auf einer Seite, aber es nicht nur abstrakt bestimmt, nur als Seyn, sondern das die gehaltreichere Bestimmung in sich hat, Lebendiges zu seyn. Die nähere Bestimmung des Lebendigen ist, daß Zwecke in der Natur sind und eine Einrichtung, die diesen Zwecken gemäß, zugleich nicht durch diese Zwecke hervorgebracht ist, so, daß die Einrichtung selbstständig für sich hervorgeht, in anderer Bestimmung auch Zweck, aber daß dieses Vorgefundene sich zeigt, jenen Zwecken angemessen zu seyn.

Die physikotheologische Betrachtung kann bloß Betrachtung äußerlicher Zweckmäßigkeit seyn, so ist diese Betrachtung in Mißkredit gekommen, und mit Recht: denn da hat man endliche Zwecke, diese bedürfen Mittel, z. B. der Mensch zu seinem animalischen Leben braucht dieß und das; das specificirt sich weiter. Nimmt man solche Zwecke an, daß sie ein Erstes sind, Mittel vorhanden sind für die Befriedigung dieser Zwecke, und daß Gott es ist, welcher diese Mittel für solche Zwecke hervor-

gehen läßt, so scheint bald solche Betrachtung unangemessen dem, was Gott ist.

Diese Zwecke, insofern sie sich gliedern, specialisiren, werden etwas Unbedeutendes für sich selbst, wovor wir keine Achtung haben, uns nicht vorstellen können, daß das direkte Gegenstände des Willens und der Weisheit Gottes sind. In einer Xenie von Goethe ist dieß Alles zusammengefaßt: da wird Einem das Preisen des Schöpfers in den Mund gelegt, daß Gott den Korkbaum geschaffen, um Stöpsel zu haben.

In Ansehung der Kantischen Philosophie ist zu bemerken, daß Kant in seiner Kritik der Urtheilskraft den wichtigen Begriff aufgestellt hat von innern Zwecken, das ist der Begriff der Lebendigkeit. Dieß ist der Begriff des Aristoteles: jedes Lebendige ist Zweck, der seine Mittel an sich hat, seine Glieder, seine Organisation; und der Proceß dieser Glieder macht den Zweck aus, die Lebendigkeit.

Das ist die unendliche, nicht endliche Zweckmäßigkeit, wo Zweck und Mittel sich nicht äußerlich sind, das Mittel den Zweck und der Zweck das Mittel hervorbringt. Die Welt ist lebendig, enthält die Lebendigkeit und Reiche der Lebendigen. Das Nichtlebendige ist in wesentlicher Beziehung zugleich auf das Lebendige, — die unorganische Natur, Sonne, Gestirne, — auf den Menschen, insofern er Theils lebendiger Natur ist, Theils indem er sich besondere Zwecke macht. In den Menschen fällt diese endliche Zweckmäßigkeit.

Das ist die Bestimmung der Lebendigkeit überhaupt, zugleich aber als die vorhandene, weltliche Lebendigkeit. Diese ist zwar Lebendigkeit in sich, innere Zweckmäßigkeit, aber so, daß jede Art, Gattung des Lebens ein sehr enger Kreis, eine sehr beschränkte Natur ist.

Der eigentliche Fortgang ist nun von dieser endlichen Lebendigkeit zur absoluten, allgemeinen Zweckmäßigkeit, daß diese Welt ein κόσμος ist, ein System, worin Alles wesentliche Be-

ziehung auf einander hat, Nichts isolirt ist, ein in sich Geordnetes, wo Jedes seine Stelle hat, ins Ganze eingreift, durchs Ganze subsistirt und ebenso zur Hervorbringung, zum Leben des Ganzen thätig, wirksam ist.

Die Hauptsache ist also, daß von der endlichen Lebendigkeit zu Einer allgemeinen Lebendigkeit übergegangen werde, — Ein Zweck, der sich in besondere Zwecke gliedert, und daß diese Besonderung in Harmonie, in gegenseitiger wesentlicher Beziehung ist.

Gott ist zunächst bestimmt als das absolut nothwendige Wesen, aber diese Bestimmung, wie Kant schon bemerkt, reicht bei Weitem nicht hin für den Begriff von Gott. Gott ist allein die absolute Nothwendigkeit, aber diese Bestimmung erschöpft den Begriff Gottes nicht: höher, tiefer ist die Bestimmung der allgemeinen Lebendigkeit, des Einen allgemeinen Lebens.

Indem das Leben wesentlich Subjektivität, Lebendiges ist, ist dieses allgemeine Leben ein Subjektives, der νȣ̃ς eine Seele. So ist im allgemeinen Leben die Seele enthalten, die Bestimmung des Einen Alles disponirenden, regierenden, organisirenden νȣ̃ς.

In Ansehung des Formellen ist dasselbe zu erinnern, als bei den vorhergehenden Beweisen. Es ist wieder der Uebergang des Verstandes: weil dergleichen Einrichtungen Zwecke sind, ist eine Alles zusammen ordnende, disponirende Weisheit. Aber die Erhebung enthält ebenso das negative Moment, was die Hauptsache ist, daß diese Lebendigkeit, Zwecke so, wie sie sind, in ihrer unmittelbaren endlichen Lebendigkeit nicht das Wahre sind; das Wahre ist vielmehr diese Eine Lebendigkeit, dieser Eine νȣ̃ς.

Es sind nicht zwei; es ist ein Ausgangspunkt, aber die Vermittelung ist so, daß im Uebergang nicht das Erste bleibt als Grundlage, Bedingung, sondern die Unwahrheit, Nega-

tion desselben ist darin enthalten, die Negation des an ihm Negativen, Endlichen, der Besonderheit des Lebens. Dieß Negative wird negirt; in dieser Erhebung verschwindet die unendliche Lebendigkeit: als Wahrheit ist Gegenstand des Bewußtseyns das System Einer Lebendigkeit, der νᾶς Einer Lebendigkeit; die Seele, allgemeine Seele.

Hier ist wieder der Fall, daß diese Bestimmung: Gott ist die Eine allgemeine Thätigkeit des Lebens, die einen κόσμος hervorbringende, setzende, organisirende Seele — dieser Begriff noch nicht hinreichend ist für den Begriff von Gott. Der Begriff von Gott enthält wesentlich, daß er Geist ist.

Die dritte, wesentliche, absolute Form nach dieser Seite ist noch zu betrachten. Der Inhalt in diesem Uebergange war das Leben, die endliche Lebendigkeit, das unmittelbare Leben, das existirt. Hier in der dritten Form ist der Inhalt, der zu Grunde liegt, der Geist. In Form eines Schlusses ist dieß: Weil endliche Geister sind — das ist hier das Seyn, von dem ausgegangen wird — so ist der absolute Geist.

Aber dieses „weil", dieses nur affirmative Verhältniß enthält diesen Mangel, daß die endlichen Geister Grundlage wären und Gott Folge von der Existenz endlicher Geister. Die wahrhafte Form ist: Es sind endliche Geister, aber das Endliche hat keine Wahrheit, die Wahrheit des endlichen Geistes ist der absolute Geist.

Das Endliche der Geister ist kein wahrhaftes Seyn, ist an ihm selbst die Dialektik, sich aufzuheben, zu negiren, und die Negation dieses Endlichen ist die Affirmation als Unendliches, als an und für sich Allgemeines.

Es sind zwei Bestimmungen, Seyn und Gott. Insofern vom Seyn angefangen wird, ist unmittelbar das Seyn nach seiner ersten Erscheinung das endliche. Indem diese Bestimmungen sind, können wir — beim Begriff Gottes sahen wir später, daß da nicht von Können die Rede ist, sondern er ist

die absolute Nothwendigkeit — können wir ebenso von Gott anfangen und übergehen zum Seyn.

So ist dieser Ausgangspunkt in endlicher Form gesetzt noch nicht als seyend: denn ein Gott, der nicht ist, ist ein Endliches, nicht wahrhaft Gott. Die Endlichkeit dieser Beziehung ist, subjektiv zu seyn; dieses Allgemeine überhaupt. Gott hat Existenz, aber nur diese selbst endliche Existenz in unserer Vorstellung.

Dieses ist einseitig; Gott, diesen Inhalt, haben wir, behaftet mit dieser Einseitigkeit, Endlichkeit, welche die Vorstellung von Gott heißt. Das Interesse ist, daß diesen Makel die Vorstellung abstreife, bloß Vorgestelltes, subjektiv zu seyn, daß diesem Inhalt die Bestimmung gegeben werde, zu seyn.

Diese zweite Vermittelung ist zu betrachten, wie sie vorkommt in dieser endlichen oder Verstandesform als ontologischer Beweis. Dieser geht aus vom Begriff Gottes und über zum Seyn. Die Alten, die griechische Philosophie, hatten diesen Uebergang nicht; er wurde auch lange herein in der christlichen Kirche nicht gemacht. Erst einer der großen scholastischen Philosophen, Anselmus, der Erzbischof von Canterbury, dieser tiefe, spekulative Denker, hat diese Vorstellung gefaßt:

Wir haben die Vorstellung von Gott; er ist aber nicht nur Vorstellung, sondern er ist. Wie ist dieser Uebergang zu machen? einzusehen, daß Gott nicht nur ein Subjektives in uns ist; wie ist diese Bestimmung, das Seyn zu vermitteln mit Gott?

Gegen diesen sogenannten ontologischen Beweis hat sich auch die Kantische Kritik gewendet und, so zu sagen, für ihre Zeit ist sie triumphirend hervorgegangen: bis auf die neueste Zeit gilt, daß diese Beweise widerlegt sind als nichtige Versuche des Verstandes. Wir haben aber bereits erkannt: die Erhebungen darin sind das Thun des Geistes, das eigene Thun des

denkenden Geistes, das die Menschen sich nicht nehmen lassen, ebenso ist dieß ein solches Thun.

Die Alten hatten diesen Uebergang nicht: denn es gehört das tiefste Hinuntersteigen des Geistes in sich dazu. Der Geist zu seiner höchsten Freiheit, Subjektivität gediehen, faßt erst diesen Gedanken von Gott als subjektiv, und kommt erst zu diesem Gegensatz von Sub- und Objektivität.

Die Art und Weise, wie Anselmus diese Vermittelung ausgesprochen, ist diese: Von Gott ist die Vorstellung, daß er absolut vollkommen ist. Halten wir nun Gott nur als die Vorstellung fest, so ist das ein Mangelhaftes, nicht das Vollkommenste, was nur subjektiv, nur vorgestellt ist; denn es ist das Vollkommenere, was nicht nur vorgestellt ist, sondern auch ist, wirklich ist. Also ist Gott, da er das Vollkommenste ist, nicht nur Vorstellung, sondern es kommt ihm auch die Wirklichkeit, Realität zu.

In späterer, breiterer, verständiger Ausbildung des Anselmischen Gedankens ist gesagt worden: der Begriff Gottes sey, daß er der Inbegriff aller Realitäten, das allerrealste Wesen ist. Nun ist das Seyn auch eine Realität, also kommt ihm das Seyn zu.

Dagegen hat man gesagt: das Seyn ist keine Realität, gehört nicht zur Realität eines Begriffs; eine Realität des Begriffs heiße Inhaltsbestimmtheit des Begriffs, durch das Seyn komme zum Begriff, zum Inhalt des Begriffs Nichts hinzu. Kant hat das so plausibel gemacht: Hundert Thaler stelle ich mir vor. Habe ich sie wirklich, so ist der Begriff, die Inhaltsbestimmtheit dieselbe, ob ich sie mir vorstelle oder in der That habe.

Gegen das Erste, daß aus dem Begriff überhaupt das Seyn folgen soll, ist gesagt worden: Begriff und Seyn sind verschieden von einander; der Begriff also ist für sich, das Seyn ist verschieden, das Seyn muß von außen her, anders woher

zum Begriff kommen, das Seyn liegt nicht im Begriff. Das kann man wieder mit den Hundert Thalern plausibel machen.

Im gemeinen Leben heißt man eine Vorstellung von Hundert Thalern einen Begriff; das ist kein Begriff, irgend eine Inhaltsbestimmung. Einer abstrakten sinnlichen Vorstellung, wie Blau, oder einer Verstandesbestimmtheit, die in meinem Kopfe ist, kann freilich das Seyn fehlen; das ist aber nicht ein Begriff zu nennen.

Der Begriff und vollends der absolute Begriff, der Begriff an und für sich selbst, der Begriff Gottes ist für sich zu nehmen, und dieser Begriff enthält das Seyn als eine Bestimmtheit, Seyn ist eine Bestimmtheit des Begriffs. Dieß ist auf zwei Weisen sehr leicht aufzuzeigen.

Erstens ist der Begriff unmittelbar dieß Allgemeine, welches sich bestimmt, besondert, diese Thätigkeit zu urtheilen, sich zu besondern, zu bestimmen, eine Endlichkeit zu setzen, und diese seine Endlichkeit zu negiren und durch die Negation dieser Endlichkeit identisch mit sich zu seyn.

Das ist der Begriff überhaupt; der Begriff Gottes, der absolute Begriff, Gott ist eben dieses. Gott als Geist oder als Liebe ist dieß, daß Gott sich besondert, den Sohn erzeugt, die Welt erschafft, ein Anderes seiner und in diesem sich selbst hat, mit sich identisch ist.

Im Begriff überhaupt, noch mehr in der Idee ist dieses überhaupt: durch die Negation der Besonderung, die er zugleich selbst die Thätigkeit ist, zu setzen, identisch mit sich zu seyn, sich auf sich selbst zu beziehen.

Vor's Andere fragen wir, was ist das Seyn? diese Eigenschaft, Bestimmtheit, die Realität. Das Seyn ist weiter nichts als das Unsagbare, Begrifflose, nicht das Konkrete, das der Begriff ist, nur die Abstraktion der Beziehung auf sich selbst. Man kann sagen: es ist die Unmittelbarkeit, Seyn ist das Unmittelbare überhaupt und umgekehrt das Unmittelbare ist das Seyn,

ist in Beziehung auf sich selbst, d. h. daß die Vermittelung negirt ist.

Diese Bestimmung, Beziehung auf sich, Unmittelbarkeit ist nun sogleich für sich selbst im Begriff überhaupt, und im absoluten Begriff, im Begriff Gottes, daß er ist die Beziehung auf sich selbst. Im Begriff selbst liegt sogleich diese abstrakte Beziehung auf sich.

Der Begriff ist das Lebendige, mit sich selbst sich Vermittelnde; eine seiner Bestimmungen ist auch das Seyn. Insofern ist Seyn verschieden vom Begriff, weil Seyn nicht der ganze Begriff ist, nur eine seiner Bestimmungen, nur diese Einfachheit des Begriffs, daß er bei sich selbst ist, die Identität mit sich.

Seyn ist diese Bestimmung, die man findet im Begriff, verschieden vom Begriff, weil der Begriff das Ganze ist, wovon das Seyn nur eine Bestimmung. Das Andere ist: der Begriff enthält diese Bestimmung an ihm selbst, dieß ist eine seiner Bestimmungen, aber Seyn ist auch verschieden vom Begriff, weil der Begriff die Totalität ist. Insofern sie verschieden sind, gehört zu ihrer Vereinung auch die Vermittelung.

Sie sind nicht unmittelbar identisch: alle Unmittelbarkeit ist nur wahr, wirklich, insofern sie Vermittelung in sich ist, und umgekehrt alle Vermittelung, insofern sie Unmittelbarkeit in sich ist, Beziehung auf sich selbst hat. Der Begriff ist verschieden vom Seyn, und die Verschiedenheit ist von dieser Beschaffenheit, daß der Begriff sie aufhebt.

Der Begriff ist diese Totalität, die Bewegung, der Proceß, sich zu objektiviren. Der Begriff als solcher, verschieden vom Seyn, ist ein bloß Subjektives; das ist ein Mangel. Der Begriff ist aber das Tiefste, Höchste: aller Begriff ist dieß, diesen Mangel seiner Subjektivität, diese Verschiedenheit vom Seyn aufzuheben, sich zu objektiviren; er ist selbst das Thun, sich als seyend, objektiv hervorzubringen.

Man muß beim Begriff überhaupt es aufgeben, zu mei-

nen, der Begriff sey Etwas, das wir nur haben, in uns machen. Der Begriff ist die Seele, der Zweck eines Gegenstandes, des Lebendigen; was wir Seele heißen, ist der Begriff, und im Geiste, Bewußtseyn kommt der Begriff als solcher zur Existenz, als freier Begriff, unterschieden von seiner Realität als solcher, in seiner Subjektivität.

Die Sonne, das Thier ist nur der Begriff, hat den Begriff nicht, der Begriff wird nicht für sie gegenständlich; es ist nicht diese Trennung in der Sonne, aber im Bewußtseyn ist, was Ich heißt, der existirende Begriff, der Begriff in seiner subjektiven Wirklichkeit, und Ich, dieser Begriff, bin das Subjektive.

Es ist kein Mensch aber zufrieden mit seiner bloßen Ichheit, Ich ist thätig, und diese Thätigkeit ist, sich zu objektiviren, Wirklichkeit, Daseyn zu geben. In weiterer, konkreterer Bestimmung ist diese Thätigkeit des Begriffs der Trieb. Jede Befriedigung ist dieser Proceß, die Subjektivität aufzuheben und dieses Innerliche, Subjektive ebenso als Aeußerliches, Objektives, Reelles zu setzen, hervorzubringen die Einheit des nur Subjektiven und Objektiven, Beiden diese Einseitigkeit abzustreifen. Es giebt Nichts, wovon Alles so Beispiel wäre, als das Aufheben des Entgegengesetzten, des Subjektiven und Objektiven hervorzubringen, die Einheit derselben.

Der Gedanke des Anselmus ist also seinem Inhalt nach wahrhafter, nothwendiger Gedanke; aber die Form des daraus abgeleiteten Beweises hat allerdings einen Mangel, wie die vorigen Weisen der Vermittelung. Diese Einheit des Begriffs und Seyns ist Voraussetzung und das Mangelhafte ist eben, daß es nur Voraussetzung ist.

Vorausgesetzt ist: der reine Begriff, der Begriff an und für sich, der Begriff Gottes, dieser ist, enthält auch das Seyn.

Vergleichen wir diesen Inhalt mit dem, was Glaube, unmittelbares Wissen ist, so ist es derselbe Inhalt mit der Vor-

aussetzung Anselms. Es ist diese Voraussetzung allenthalben, auch bei Spinoza. Er definirt die absolute Ursache, die Substanz als das, was nicht gedacht werden kann ohne Existenz, dessen Begriff die Existenz in sich schließt, d. h. die Vorstellung von Gott ist unmittelbar verknüpft mit dem Seyn.

Diese Untrennbarkeit des Begriffs und Seyns ist absolut nur der Fall bei Gott: die Endlichkeit der Dinge besteht darin, daß der Begriff und die Bestimmung des Begriffs und das Seyn des Begriffs nach der Bestimmung verschieden ist. Das Endliche ist, was seinem Begriff oder vielmehr dem Begriff nicht entspricht.

Dem Anselmus ist übrigens das Gewöhnliche entgegnet worden. Wir haben den Begriff der Seele; die Realität, das Seyn ist die Leiblichkeit. Der Mensch ist sterblich; das drücken wir auch aus: Seele und Leib können sich scheiden. Da ist diese Trennung, aber im reinen Begriff ist diese Untrennbarkeit.

Ebenso der befriedigte Trieb ist allerdings unendlich der Form nach; aber der Trieb hat einen Inhalt, und nach seiner Inhaltsbestimmtheit ist er endlich, beschränkt: da entspricht er dann dem Begriff, dem reinen Begriff nicht.

Das ist die Explikation des Standpunkts des Wissens vom Begriff. Das Letztbetrachtete war das Wissen von Gott, Gewißheit von Gott überhaupt. Die Hauptbestimmung dabei ist: Wenn wir von einem Gegenstand wissen, so ist der Gegenstand vor uns, wir sind unmittelbar darauf bezogen. Aber diese Unmittelbarkeit enthält Vermitteiung, was Erhebung zu Gott genannt worden, daß der Geist des Menschen das Endliche für nichtig achtet.

Vermittelst dieser Negation erhebt er sich, schließt sich mit Gott zusammen. Dieser Schlußsatz: Ich weiß, daß Gott ist, diese einfache Beziehung ist entstanden vermittelst dieser Negation.

Ausführung des ontologischen Beweises in den Vorlesungen über Religionsphilosophie vom Jahre 1831.

In dieser Sphäre ist zuerst der abstrakte Begriff Gottes zu betrachten; der freie, reine, offenbare Begriff ist die Grundlage: seine Manifestation, sein Seyn für Anderes ist sein Daseyn und der Boden seines Daseyns ist der endliche Geist: dieß ist das Zweite; der endliche Geist und das endliche Bewußtseyn sind konkret. Die Hauptsache in dieser Religion ist, diesen Proceß zu erkennen, daß Gott sich im endlichen Geist manifestirt und darin identisch mit sich ist. Die Identität des Begriffs und des Daseyns ist das Dritte. (Identität ist hier eigentlich ein schiefer Ausdruck, denn es ist wesentlich Lebendigkeit in Gott.) —

In den bisherigen Formen haben wir ein Aufsteigen gehabt, ein Anfangen von einem Daseyn in unterschiedenen Bestimmungen. Das Seyn wurde einmal in der umfassendsten Bestimmung genommen, als zufälliges Seyn im kosmologischen Beweise: die Wahrheit des zufälligen Seyns ist das an und für sich nothwendige Seyn; das Daseyn wurde ferner gefaßt als Zweckbeziehungen in sich enthaltend, und dieß gab den teleologischen Beweis: hier ist ein Aufsteigen, ein Anfangen von einem gegebenen, vorhandenen Daseyn. Diese Beweise fallen damit in die Endlichkeit der Bestimmung Gottes: der Begriff Gottes ist das Grenzenlose, nicht nach der schlechten Grenzenlosigkeit, sondern vielmehr zugleich das Bestimmteste, die reine Selbstbestimmung: jene ersten Beweise fallen auf die Seite eines endlichen Zusammenhanges, der endlichen Bestimmung, indem von einem Gegebenen angefangen wird; hier hingegen ist der Anfang der freie, reine Begriff, und es tritt somit auf dieser Stufe der ontologische Beweis vom Daseyn Gottes ein, er macht die abstrakte, metaphysische Grundlage dieser Stufe

aus; auch ist er erst im Christenthum durch Anselm von Canterbury aufgefunden worden: er wird dann bei allen späteren Philosophen: Cartesius, Leibnitz, Wolff aufgeführt, doch immer neben den anderen Beweisen, obgleich er allein der wahrhafte ist. Der ontologische Beweis geht vom Begriffe aus. Der Begriff wird für etwas Subjektives gehalten und ist so bestimmt, wie er dem Objekte und der Realität entgegengesetzt ist: er ist hier das Anfangende und das Interesse ist, aufzuzeigen, daß diesem Begriffe auch das Seyn zukomme. Der nähere Gang ist nun dieser: Es wird der Begriff von Gott aufgestellt und gezeigt, daß er nicht anders gefaßt werden könne, als so, daß er das Seyn in sich schließt: insofern vom Begriffe das Seyn unterschieden wird, so ist er nur subjektiv in unserem Denken; so subjektiv ist er das Unvollkommene, das nur in den endlichen Geist fällt; daß es nun nicht nur unser Begriff ist, sondern daß er auch ist unabhängig von unserem Denken, das soll aufgezeigt werden. Anselm führt den Beweis einfach so: Gott ist das Vollkommenste, über welches hinaus nichts gedacht werden kann; wenn Gott bloße Vorstellung ist, so ist er nicht das vollkommene; dieß ist aber im Widerspruch mit dem ersten Satze, denn wir achten das für Vollkommen, was nicht nur Vorstellung ist, sondern dem auch das Seyn zukommt. Wenn Gott nur subjektiv ist, so können wir etwas Höheres aufstellen, dem auch das Seyn zukommt. Dieß ist dann weiter ausgeführt worden: Es wird mit dem Vollkommensten angefangen und dieses als das allerrealste Wesen bestimmt, als Inbegriff aller Realitäten: man hat das die Möglichkeit geheißen; der Begriff als subjektiver, indem man ihn von dem Seyn unterscheidet, ist der nur mögliche, oder er soll wenigstens der Mögliche seyn; Möglichkeit ist nach der alten Logik nur da, wo kein Widerspruch aufgezeigt werden kann. Die Realitäten sollen demnach in Gott nur nach der affirmativen Seite genommen werden, schrankenlos, so daß die Negation weggelassen wer-

den soll. Es ist leicht aufzuzeigen, daß dann nur die Abstraktion des mit sich Einen übrig bleibt: denn wenn wir von Realitäten sprechen, so sind das unterschiedene Bestimmungen, als Weisheit, Gerechtigkeit, Allmacht, Allwissenheit; diese Bestimmungen sind Eigenschaften, die leicht als im Widerspruch mit einander stehend aufgezeigt werden können: die Güte ist nicht die Gerechtigkeit, die absolute Macht widerspricht der Weisheit; denn diese setzt Endzwecke voraus, die Macht dagegen ist das Schrankenlose der Negation und der Produktion. Wenn nach der Forderung der Begriff sich nicht widersprechen soll, so muß alle Bestimmtheit wegfallen, denn jeder Unterschied treibt sich zur Entgegensetzung fort. Gott ist der Inbegriff aller Realitäten, sagt man, eine derselben ist nun auch das Seyn, so wird das Seyn mit dem Begriff verbunden. — Dieser Beweis hat sich bis auf die neuere Zeit erhalten, besonders ausgeführt finden wir ihn in Mendelssohn's Morgenstunden. Spinoza bestimmt den Begriff Gottes so, daß er dasjenige ist, was nicht ohne Seyn koncipirt werden kann. Das Endliche ist das, dessen Daseyn dem Begriffe nicht entspricht: die Gattung ist realisirt in den daseyenden Individuen, aber diese sind vergänglich, die Gattung ist das Allgemeine für sich, da entspricht das Daseyn nicht dem Begriffe. Hingegen in dem in sich bestimmten Unendlichen muß die Realität dem Begriffe entsprechen — dieß ist die Idee, Einheit des Subjekts und Objekts. Kant hat diesen Beweis kritisirt; was er einwendet, ist Folgendes: Wenn man Gott als den Inbegriff aller Realitäten bestimme, so gehöre das Seyn nicht dazu, denn das Seyn sey keine Realität; es kommt nämlich zu dem Begriffe nichts hinzu, ob er ist oder ob er nicht ist, er bleibt dasselbe. Schon zu Anselm's Zeit brachte ein Mönch dasselbe vor, er sagte: das, was ich mir vorstelle, ist darum doch noch nicht. Kant behauptet: Hundert Thaler, ob ich sie bloß vorstelle oder habe, bleiben für sich dasselbe: somit seye das Seyn keine Realität, denn es komme da-

durch nichts zum Begriffe hinzu. Es kann zugegeben werden, daß das Seyn keine Inhaltsbestimmung ist; aber es soll ja nichts zum Begriff hinzukommen (ohnehin es ist schon sehr schief, jede schlechte Existenz einen Begriff zu nennen), sondern ihm vielmehr der Mangel genommen werden, daß er nur ein Subjektives, nicht die Idee ist. — Der Verstand hält Seyn und Begriff streng auseinander, jedes als identisch mit sich: aber schon nach der gewöhnlichen Vorstellung ist der Begriff ohne Seyn ein Einseitiges und Unwahres und ebenso das Seyn, in dem kein Begriff ist, das begrifflose Seyn. Dieser Gegensatz, der in die Endlichkeit fällt, kann bei dem Unendlichen, Gott, gar nicht Statt haben. — Jenes Allervollkommenste und Allerrealste ist überhaupt eine Voraussetzung, an welcher gemessen das Seyn für sich und der Begriff für sich Einseitige sind. Bei Cartesius und Spinoza ist Gott als Ursache seiner selbst definirt; Begriff und Daseyn ist eine Identität, oder Gott als Begriff kann nicht gefaßt werden ohne Seyn; dieß auseinandergehalten ist bloße Verstandesabstraktion.

Das Endliche und Subjektive ist nicht nur ein Endliches gemessen an jener Voraussetzung; es ist an ihm endlich und selbst unaufgelöster Widerspruch. Das Seyn soll verschieden von dem Begriff seyn; man glaubt diesen festhalten zu können als subjektiven, als endlichen, aber die Bestimmung des Seyns ist am Begriffe selbst. Diese Endlichkeit der Subjektivität ist an ihm selbst aufgehoben und die Einheit des Seyns und des Begriffs ist nicht eine Voraussetzung gegen ihn, an der er gemessen wird. — Das Seyn in seiner Unmittelbarkeit ist zufälliges, wir haben gesehen, daß seine Wahrheit die Nothwendigkeit ist; der Begriff enthält ferner nothwendig das Seyn: dieses ist einfache Beziehung auf sich, Vermittelungslosigkeit; der Begriff, wenn wir ihn betrachten, ist das, worin aller Unterschied sich absorbirt hat, worin er nur als ideell ist. Diese Idealität ist vollkommene Klarheit, reine Helligkeit; die Freiheit des Be-

griffs ist selbst die absolute Beziehung auf sich, die Identität, die auch die Unmittelbarkeit ist, vermittelungslose Einheit: der Begriff hat so das Seyn an ihm selbst, er ist selbst dieß, seine Einseitigkeit aufzuheben: es ist bloße Meinung, wenn man das Seyn vom Begriff entfernt zu haben glaubt. — Der Begriff hat aber nicht nur an sich das Seyn in sich, nicht nur wir sehen dieß ein, sondern er ist auch für sich das Seyn; er hebt selbst seine Subjektivität auf und objektivirt sich. Der Mensch realisirt seine Zwecke, d. h. was nur erst Ideelles war, dem wird seine Einseitigkeit genommen, und es wird damit zum Seyenden gemacht: der Begriff ist ewig diese Thätigkeit, das Seyn identisch mit sich zu setzen. Im Anschauen, Fühlen u. s. w. haben wir äußerliche Objekte vor uns, wir nehmen sie aber in uns auf und so sind die Objekte ideell in uns. Der Begriff ist so diese Thätigkeit, seinen Unterschied aufzuheben. Wenn die Natur des Begriffs eingesehen wird, so ist die Identität mit dem Seyn nicht mehr Voraussetzung, sondern Resultat. Der Gang ist dieser, daß der Begriff sich objektivirt, sich zur Realität macht und so ist er die Wahrheit, Einheit des Subjekts und Objekts. Gott ist ein unsterblich Lebendiges, sagt Plato, dessen Leib und Seele in Einem gesetzt sind. Diejenigen, die beide Seiten trennen, bleiben beim Endlichen und Unwahren stehen. —

Der Standpunkt, auf dem wir uns befinden, ist der christliche und in konkreter Gestalt näher zu betrachten und zu entwickeln. — Wir haben hier den Begriff Gottes in seiner ganzen Freiheit: dieser Begriff ist identisch mit dem Seyn; Seyn ist die allerärmste Abstraktion, der Begriff ist nicht so arm, daß er diese Bestimmung nicht in sich hätte. Das Seyn Gottes haben wir nicht in der Armuth der Abstraktion, in der schlechten Unmittelbarkeit zu betrachten, sondern das Seyn als das Seyn Gottes, das Material der Realisirung des Begriffs Gottes. Hier ist nicht von einem Zukommen des Seyns zu dem Begriffe die Rede; oder bloß von einer Einheit des Begriffs und

des Seyns — dergleichen sind schiefe Ausdrücke: die Einheit ist nur so zu fassen, daß auch beide Seiten in ihr unterschieden sind, daß sie aber die absolute Thätigkeit ist, sich ewig hervorzubringen. Wir haben hier die konkrete Vorstellung Gottes als des Geistes: der Begriff des Geistes ist der an und für sich seyende Begriff, das Wissen; dieser unendliche Begriff ist die negative Beziehung auf sich; dieses gesetzt, so ist er das Urtheilen, das sich Unterscheiden; das Unterschiedene, das zunächst wohl als Aeußerliches, Geistloses, Außergöttliches erscheint, ist aber identisch mit dem Begriff. Die Entwickelung dieser Idee ist die absolute Wahrheit. In der christlichen Religion wird es gewußt, daß Gott sich geoffenbart hat, und Gott ist gerade dieses: sich zu offenbaren, offenbaren ist sich unterscheiden; das Offenbarte ist eben dieses, daß Gott der offenbare ist.

Die Religion muß für alle Menschen seyn, für die, welche ihr Denken so gereinigt haben, daß sie das, was ist, im reinen Elemente des Denkens wissen, die zur spekulativen Erkenntniß dessen, was Gott ist, gekommen sind, so wie für die, welche nicht über Gefühl und Vorstellung hinausgekommen sind.

Der Mensch ist nicht nur rein denkend, sondern das Denken selbst manifestirt sich als Anschauen, als Vorstellen; die absolute Wahrheit, die dem Menschen geoffenbart ist, muß also auch für ihn als Vorstellenden, als Anschauenden, für ihn als fühlenden, empfindenden Menschen seyn; dieß ist die Form, nach der sich die Religion überhaupt von der Philosophie unterscheidet. Die Philosophie denkt, was sonst nur für die Vorstellung und für die Anschauung ist. Der vorstellende Mensch ist als Mensch auch denkend und der Gehalt der Wahrheit kommt an ihn als denkenden, nur das Denkende kann Religion haben, und Denken ist auch Vorstellen, jenes ist aber allein die freie Form der Wahrheit. Der Verstand ist auch denkend, er bleibt aber bei der Identität stehen, der Begriff ist Begriff und das Seyn ist Seyn: solche Einseitigkeiten bleiben ihm fest; in der

Wahrheit dagegen gelten diese Endlichkeiten nicht mehr als identisch für sich, sondern sie sind nur Momente einer Totalität.

Die, welche es der Philosophie verargen, daß sie die Religion denkt, wissen nicht, was sie verlangen. Der Haß und die Eitelkeit sind dabei zugleich im Spiel unter dem äußern Schein der Demuth; die wahre Demuth besteht darin, den Geist in die Wahrheit zu versenken, in das Innerste, den Gegenstand allein nur an sich zu haben, so verschwindet alles Subjektive, das noch im Empfinden vorhanden ist. — Wir haben die Idee rein spekulativ zu betrachten und sie gegen den Verstand zu rechtfertigen, gegen ihn, der sich gegen allen Inhalt der Religion überhaupt empört. Dieser Inhalt heißt Mysterium, weil er dem Verstande ein Verborgenes ist, denn er kommt nicht zu dieser Einheit: daher ist alles Spekulative dem Verstande ein Mysterium.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

Anzeige.

In demselben Verlage sind folgende Werke erschienen:

K. F. Becker's Weltgeschichte. Sechste Ausgabe.

Neu bearbeitet von J. W. Löbell. Mit den Fortsetzungen von J. G. Woltmann und K. A. Menzel.

14 Theile. gr. 8. 1828 — 1830.

Es ist bekannt, daß diese Weltgeschichte sich nicht auf den engen Kreis weniger Gelehrten beschränkt, sondern für das ganze Volk, für All und Jeden bestimmt ist, und die Gelehrsamkeit nur zu sicherer und festerer Begründung der Thatsachen zu Rathe zieht. Es ist ferner bekannt, daß diese Weltgeschichte nicht geschrieben ist, um eine gewisse vorgefaßte Idee durch alle Geschichte hindurchzuführen, und diese nach subjektiver Meinung zu Gunsten irgend einer Partei zu konstruiren, sondern um treu und wahr, was geschehen ist, darzulegen, wie es eben Alle verstehen und fassen können, und die Thatsachen zu Jedem sprechen. Dies Werk will jedem Volke, jedem Individuum gerade durch die Geschehnisse seine Stellung und Volksthümlichkeit klar machen. Dieß ist der Charakter der Beckerschen Weltgeschichte, deren lebendiger Darstellung zu allen Zeiten die höchsten Lobsprüche zu Theil geworden sind, und deren Anziehkraft sich fort und fort bewährt. Dafür sprechen sechs Auflagen, deren neueste, in vielen Theilen gründlich umgearbeitet, mit mannigfaltigen Zusätzen und Ergänzungen bereichert, noch zu den wohlfeilen Pränumerationspreisen zu haben ist, nämlich:

die Ausgabe auf gutem weißen Druckpapier zu $12\frac{1}{2}$ Thaler,

die Ausgabe auf feinem Median . . . zu $16\frac{2}{3}$ Thaler.

Die drei letzten Theile (Band 12, 13, 14.) sind auch besonders zu haben, unter dem Titel:

Karl Adolf Menzel

Geschichte unserer Zeit,

seit dem Tode Friedrich II.

Dritte verb. Ausg. 3 Thle. 8. 1829. 4 Rthlr.

„Ohne eine Kenntniß der Geschichte der letzten vierzig Jahre ist die Gegenwart gar nicht zu verstehen. Rec. kann

Herrn Menzel's Buch als ein Werk empfehlen, das ganz geeignet ist, dem Leser jenes Verständniß zu verschaffen. Es ist ohne Ansprüche auf neue Forschungen, aber mit gediegenem Urtheil und im deutschen Sinne für gebildete Leser geschrieben." (Jen. Litt.-Ztg. 1831, Nr. 73, 74.)

Ueber Schleiermacher's Glaubenslehre.
Ein kritischer Versuch von C. J. Braniß.
gr. 8. 1824. 5/6 Rthlr.

Gramberg, C. P. W., kritische Geschichte der Religionsideen des alten Testaments. Mit einer Vorrede von D. W. Gesenius. Theil I. Hierarchie und Cultus. Theil II. Theokratie und Prophetismus. gr. 8. 1829. 1830. 6 Thlr.

Die Kritik hat anerkannt, daß der großartige Plan dieses Werks: alle Religionsideen des alten Testaments in ihrer geschichtlichen Entwickelung darzustellen, genügend ausgeführt ist.

Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft.
Von Philipp Marheineke.
Zweite, völlig neu ausgearb. Aufl. gr. 8. 1827. 2 Rthlr.

Predigten,
der häuslichen Frömmigkeit gewidmet.
Von Philipp Marheineke.
2 Bde. gr. 8. 1826. 2 Rthlr.

Bd. I. Die Leidensgeschichte des Herrn in einer Reihe von Fastenpredigten.

Bd. II. Predigten über die Sonntagsevangelien.

Geschichte der teutschen Reformation.

Von Dr. Philipp Marheineke.

Zweite verb. und verm. Aufl. 3 Thle. 8. 1831. 4½ Rthlr.

Dieses Werk hat durch die darin versuchte eigenthümliche Darstellung der Reformation in dem ursprünglichen Lichte und der alterthümlichen Denk- und Redeweise, mit Verläugnung alles eigenen vorgreifenden Urtheils raisonnirender Klugheit, — wodurch die Wahrheit und Lauterkeit der Geschichte dieser denkwürdigen Begebenheit nur zu oft und zu sehr entstellt ist, — eine solche Theilnahme bei christlich gesinnten Gemüthern gefunden, daß die erste (nur 2 Bände umfassende) Auflage sehr schnell vergriffen wurde.

Die gegenwärtige zweite Auflage ist nicht nur durchgängig verbessert und mit Zusätzen bereichert, sondern in ihr soll auch die Geschichte bis zu Luthers Tode und dem Religionsfrieden herabgeführt, und damit zugleich das Werk beendigt werden. — Der jetzt hinzugekommene neue, dritte Band ist für die Besitzer der ersten Auflage des Werkes auch einzeln, zu 1⅓ Rthlr. zu haben.

Geschichte der griechischen Litteratur,

von der frühesten mythischen Zeit bis zur Einnahme Constantinopels durch die Türken. Von Friedrich Schöll. Nach der zweiten Auflage aus dem Französischen übersetzt, mit Berichtigungen und Zusätzen des Verfassers und der Uebersetzer, von J. F. J. Schwarze und M. Pinder.

3 Thle. gr. 8. 1828 — 1830. 9 Rthlr.

Was an dem französischen Originale bei dessen Erscheinen durch Recensionen (z. B. von F. Passow in Jahn's Jahrbücher ꝛc.) rühmlich hervorgehoben worden ist, eine klare Anordnung, gefällige Darstellung und zweckmäßige Auswahl des Wissenswürdigsten, das findet man, wie Beurtheiler bereits anerkannt haben, auch in der deutschen Ausgabe wieder, welche sich jedoch durch zahlreiche kritische Nachbesserungen und manche in der neuern Zeit nöthig gewordene Zusätze von der französischen wesentlich unterscheidet.

Darstellung des Entwickelungsganges der griechischen Bildung, Geschichte und Charakteristik der einzelnen Zweige der Literatur, Nachrichten über die Lebensverhältnisse der Schriftsteller, Inhaltsangabe und Beurtheilung ihrer verlornen oder auf uns gekommenen Werke, Geschichte des Textes der letzteren, ver-

bunden mit der Aufzählung ihrer vornehmsten Ausgaben im Urtexte, so wie in lateinischen und deutschen Uebersetzungen, dies Alles in größerer Vollständigkeit und Ausführlichkeit, als eine andere griechische Litteraturgeschichte, den ungeordneten Schatz des Fabricius ausgenommen, es gewährt, bildet im Allgemeinen den Gegenstand des Werkes. Auch Nachrichten über griechische Inschriften und Papyrusrollen sind nicht ausgeschlossen. Am Schlusse des dritten Bandes, welcher das Ganze beschließt, finden sich, hinter dem vollständigen Namen- und Sachregister, zwei Uebersichts-Tabellen der griechischen Dichter und Prosaiker, auf welchen der Name eines jeden Schriftstellers, griechisch gedruckt, zugleich in die Gattung, welcher er zugehört, und in das Jahrhundert und Jahrzehnd seiner Blüthe gestellt ist. Diese Tabellen werden auch besonders, für $\frac{1}{6}$ Rthlr., ausgegeben.

Fr. Ancillon.

Ueber Glauben und Wissen in der Philosophie.

Ein Versuch. gr. 8. 1824. $\frac{2}{3}$ Rthlr.

„Diese Schrift, auf welche schon der Name des Verfassers die Aufmerksamkeit des Pubikums richten wird, ist eben so wichtig durch ihren Gegenstand, als ausgezeichnet durch die Behandlung desselben. Den alten Streit zwischen Glauben und Wissen zu schlichten, der so viel Verwirrung veranlaßt hat, und noch an dem Gegensatz Schuld ist, der von Einigen zwischen Religion und Philosophie angenommen wird, — dieß ist die Absicht dieser Schrift; und das Unternehmen muß um so mehr Vertrauen einflößen, da der Verf es auf dem Gebiete der Philosophie anstellt, da die Wissenschaft selbst sich mit dem Glauben versöhnt, oder vielmehr verkündigt, daß in Rücksicht auf ihre höchsten Gegenstände Wissen und Glauben Eins und Dasselbe sey. Das Daseyn Gottes, der Welt und der Seele, moralische Freiheit und Unsterblichkeit, sind, nach des Verf. Behauptung, Thatsachen, zu denen, eben weil es Thatsachen sind, man nicht durch eine Reihe von Demonstrationen und Vernunftschlüssen gelangt, sondern deren Gewißheit unmittelbar durch eine innere Anschauung gegeben wird. Das Vermögen solcher Anschauungen aber ist nicht etwa das Gefühl oder die Phantasie — eine Ansicht, welche alle Gewißheit aufheben und an deren Stelle den Zweifel oder die ihm nah verwandte Schwärmerei setzen würde — sondern es ist die Vernunft selbst, die, weil sie hier nur schaut und nicht schließt, eine größere Gewißheit, als durch Schlüsse zu gewinnen wäre, erlangt. Ein solches Schauen ist ein Wissen, weil es aus der Vernunft hervorgeht; es ist aber auch ein Glauben, weil es die Anschauung einer Thatsache ist. Dem Glauben wird hier seine wahre Bedeutung vindicirt, nach

welcher nicht etwa ein unsicheres, unbegründetes Fürwahrhalten, sondern das Wissen selbst in seiner höchsten Potenz und Gewißheit, unter diesem Ausdruck verstanden werden muß. Mit einem schnellen und sichern Ueberblick der vornehmsten philosophischen Systeme — deren Mängel daraus hergeleitet werden, daß der sichere Boden ihnen fehlt, den der Verf. durch jene ursprünglichen Vernunftanschauungen der Philosophie anweisen will; — mit großer Gewandtheit in den Gedanken und im Ausdruck, in einer Sprache, die vornehmlich in dem letzten Abschnitt, klassisch zu nennen ist, werden hier diese Behauptungen vorgetragen, denen nur zu wünschen ist, daß sie zur allgemeinen Ueberzeugung werden, und alle heilsamen Früchte tragen mögen, die von ihrer weitern Entwickelung und Anwendung zu erwarten sind." (Berlin. Nachrichten. 1824. Nr. 43.)

Die Lehre vom göttlichen Reiche,

dargestellt von F. Theremin.

gr. 8. 1 Rthlr.

Inhalt.

Erstes Buch. Von der Zeit des göttlichen Reiches im Allgemeinen. Kap. 1. Einleitung. Kap. 2. Bestätigung der Idee des göttlichen Reiches aus der heiligen Schrift. Kap. 3. Von den göttlichen Eigenschaften und von der Natur des Menschen. Kap. 4. Von der Erlösung.

Zweites Buch. Von der Tugend. Kap. 1. Von der Tugend im Allgemeinen. Kap. 2. Vom Glück. Kap. 3. Von der Frömmigkeit. Kap. 4. Vom Vertrauen. Kap. 5. Von der Nächstenliebe. Kap. 6. Von der Mäßigung.

Drittes Buch. Von den Verhältnissen. Kap. 1. Von der Kirche. Kap. 2. Von der Familie. Kap. 3. Vom Staat.

Viertes Buch. Von der Wissenschaft und der Kunst in Beziehung auf das göttliche Reich. Kap. 1. Von der Wissenschaft. Kap. 2. Von der Kunst.

Fünftes Buch. Von den Pflichten.

Beiträge zur Revision der Preußischen Gesetzgebung;

herausgegeben von Eduard Gans.

Erster Band in 6 Abtheilungen. 1830 — 1832. 3⅓ Rthlr.

Der Herr Herausgeber sagt unter andern in der Anzeige, welche er über die Herausgabe dieses Werkes erließ:

„Wir stehen nun am Vorabend einer neuen Umarbeitung oder Umschmelzung unserer Gesetzgebung. Männer, die mit

praktischer Einsicht Gelehrsamkeit und redlichen Willen verbinden, sind durch das Vertrauen des Königs zu dem wichtigen Werke berufen worden. Was von der großen Arbeit stehen bleiben wird, welche die Väter vollendeten, wie das Neue dem Alten sich einfügen und einordnen kann, ob zur größeren Fülle des Inhalts auch die strengere Schärfe der Form sich mag gesellen lassen, ob die Lücken und Ueberflüssigkeiten, welche die Erfahrung angegeben, ihre Ausfüllung oder Beseitigung finden, ob endlich die vielfachen Bereicherungen, die uns die Geschichte auch anderer Völker zugeführt, eine Berücksichtigung zu erwarten haben: diese Fragen sind es, welche das Vaterland, und vor Allem seine Juristen beschäftigen.

Bei der Wichtigkeit dieser Gegenstände kann es daher nicht für unbescheiden gehalten werden, wenn sich auch die Theorie derselben bemächtigt: sie macht weder Anspruch auf unmittelbaren Erfolg, noch daß sie mit ihren Vorschlägen und Arbeiten gehört werde: sie bescheidet sich bloß, für sich zu seyn, und wenn sie es unternimmt, die großen Fragen, welche die Zeit erfüllen, auch vor das Forum der Wissenschaft zu bringen, so geschieht es, weil diese wesentlich allgemein ist, ihre Allgemeinheit aber einbüßen würde, wenn sie keinen lebendigen Antheil an Demjenigen nähme, was als das nächste Interesse betrachtet wird.

Aus dem angegebenen Gesichtspunkte hat sich der Unterzeichnete zur Herausgabe einer fortlaufenden und in Abtheilungen auszugebenden Schrift entschlossen, welche die Kritik und Revision der verschiedenen Seiten der Preußischen Gesetzgebung zu ihrem Gegenstande haben soll. Ein Freund seiner Zeit, und der Gegenwart überhaupt, hat der Unterzeichnete niemals begreifen können, warum die Rechtswissenschaft sich bisher so fern von derselben gehalten, und es vorgezogen hat, dem Gewesenen alle ihre Kräfte zuzuwenden. Unsere Zustände und Verhältnisse dürfen wenigstens eben so sehr darauf Anspruch machen, wissenschaftlich betrachtet zu werden, als das, was die entferntere Vergangenheit darbietet.

Die angekündigte Schrift wird sich über das Civilrecht, wie über den Proceß, über das Criminalrecht und Staatsrecht verbreiten; sie unterscheidet sich von den ehrenwerthen Arbeiten, die bereits über das Preußische Recht erscheinen, vornehmlich durch ihre beständige Hinsicht auf die Gesetzgebung; es sollen nicht sowohl historische Abhandlungen, die das bestehende Recht aus sich erläutern, aufgenommen werden, als Urtheile über die Brauchbarkeit oder Unbrauchbarkeit der heutigen Gesetzgebung. Das historische Moment ist nicht ausgeschlossen, aber zum erläuternden Mittel herabgesetzt.

Trotz dem soll weder der Form noch dem Inhalte eine Fessel angelegt werden. Ob man in größeren Abhandlungen, oder in kleineren mehr aphoristischen Bemerkungen sich aussprechen wolle, ob man die verschiedenen Ansichten philosophisch

oder historisch zu begründen geneigt sey, wird bei der Aufnahme gleichgeachtet werden. Es ist die Mannichfaltigkeit und der frischeste Wechsel gerade das Wünschenswerthe. Weitläuftigere Auseinandersetzungen sollen durch Kritiken über das Geleistete abgelöst, und diese wiederum durch Vorschläge, die mehr die stylistische Fassung zum Gegenstande haben, unterbrochen werden."

Die sechs Abtheilungen des ersten Bandes enthalten folgende Aufsätze:

Abth. I. Vom Herausgeber: Einleitung. — Vom Finden. — Vom unrechtfertigen Besitz. — Von der Culpa lata des bonae fidei possessor. — Ueber die bona fides bei der Verjährung durch non usus. — Die Richter als Geschworne. — Ferner: Ueber die Handlungsfirmen (ein Gutachten).

Abth. II. Vom Herausgeber: Ueber die Einleitung zum Preuß. Landrecht. — Von der Ehe mit einer Resolutivbedingung. — Von der Stellung und dem Princip des Preuß. Erbrechts. — Von der testamentifactio der Verschwender. — Von den unmöglichen Bedingungen bei letztwilligen Verordnungen. — Von der Beute. — Ueber Spiele und Wetten. — Ferner: Ueber Actien-Gesellschaften (ein Gutachten). — Ueber das Preuß. Criminalrecht, von — y —.

Abth. III. Ueber die wahrhaft geschichtliche Entstehung und Bedeutung des Preuß. Rechts in materieller und formeller Beziehung. Ein Wink für die Revisoren, vom Oberlandesgerichtsrath Bornemann in Greifswald. — Ueber die Preuß. Städteordnung; eine Recension vom Herausgeber.

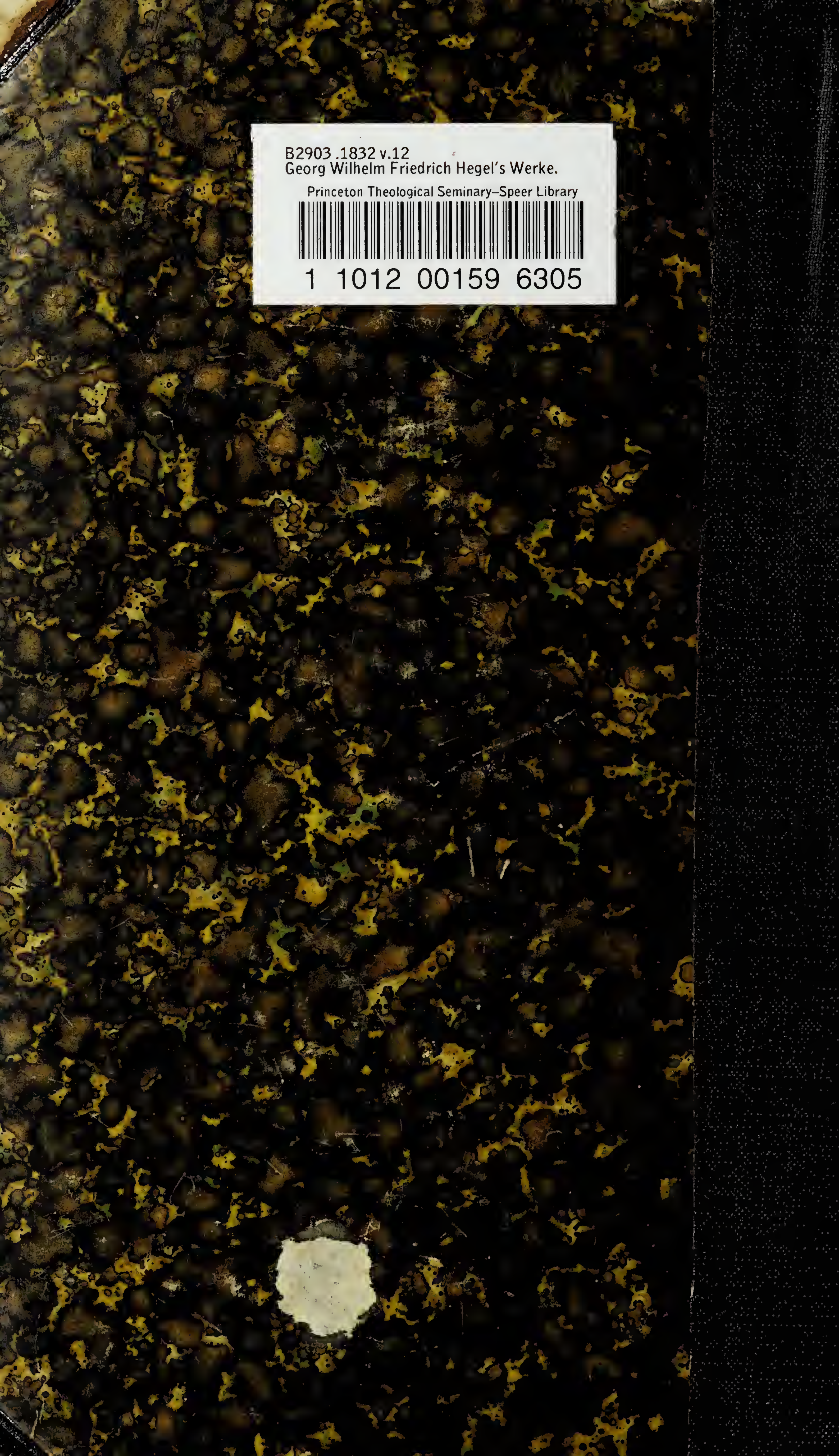
Abth. IV. Vom Herausgeber: Ueber das Amt der Referendarien und Auskultatoren. — Ueber die Provinzialgesetze. — Ueber das Recht zur Aufführung gedruckter Theaterstücke. — Ferner: Ueber die Rechte des Fiskus, von — x —. Die Preußische Gesetzgebung in Forstsachen. Von dem Oberforstrathe Hrn. Dr. Pfeil. — Nachtrag zu dem Aufsatze des Hrn. Bornemann.

Abth. V. Vom dinglichen und persönlichen Recht. Vom Kammergerichts-Rath Bornemann. — Ueber den Ehevertrag. Vom Landgerichts-Präsident Artois. — Bemerkungen zur Lehre vom Eigenthum und von den Sachen. — Ueber die Untersuchungsmaxime des Preußischen Civilprocesses. (Eine Recension). — Von den Darlehnen der Schauspieler.

Abth. VI. Ueber das gesetzliche Pfandrecht des Vermiethers an den invectis et illatis des Miethers. Vom Kammerger.-Referendar. Gärtner. — Bemerkungen zu den §§. 7 bis 15. des Th. II. des Tit. 20. des A. P. L. R. Von — g. — Einige Bemerkungen zum Tit. 19. der Proceß-Ordnung, namentlich in Bezug auf §. 359. A. L. R. Th. I. Tit. 16. Von — n.

DATE DUE

OCT 1 8 '62			
MAY 2 4 '65			
[redacted]977			
[redacted]			
JUN 1 5 1986			


B2903 .1832 v.12
Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke.
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00159 6305